3 1761 08149965 9

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

ET

COMPTE RENDU

DES

PRINCIPALES PUBLICATIONS SCIENTIFIQUES

SOUS LA DIRECTION

DE

H. VUILLEUMIER, D. Th.

professeur de théologie à l'Université de Lausanne,

ET DE

J.-F. ASTIÉ, D. Th.

professeur de philosophie à la faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud.

La vérité, sans la recherche de la vérité
n'est que la moitié de la vérité.
A. Vinet.

Vingt-sixième année.

LAUSANNE

GEORGES BRIDEL & Cie ÉDITEURS

1893

Reprinted with the permission of the Revue de Théologie et de Philosophie

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LIMITED
Berkeley Square House, London, W.1

Les deux directeurs, MM. H. Vuilleumier et J.-F. Astié, sont secondés par un comité qui se compose de MM. *Ph. Berger*, professeur, à Paris; *P. Chapuis*, pasteur à Chexbres; *E. Comba*, professeur à l'Ecole vaudoise de Florence; *E. Dandiran*, professeur à l'Université de Lausanne; *Marc Doret*, pasteur à Genève; *H. Du Bois*, pasteur et professeur, à Neuchâtel; *Lucien Gautier*, professeur à la faculté de théologie de l'Eglise libre, à Lausanne; *P. Lobstein*, professeur de théologie à l'Université de Strasbourg; *Ch. Martin*, pasteur à Genève; *Ernest Martin*, professeur à l'Université de Genève; *Ch. Monvert*, professeur à la faculté indépendante de Neuchâtel; *A. Sabatier*, professeur, à Paris; *H. Soulier*, docteur en phil., à Rome; *Edmond Stapfer*, professeur, à Paris.

LIBRARY
JUN 10 1968
UNIVERSITY OF TORONTO

BR
3
R4
année 26

Volumes 1-5 of this title were published as *Théologie et Philosophie.*

Commencing with Volume 6 the title changed to *Revue de Théologie et de Philosophie.*

First reprinting, 1965, Johnson Reprint Corporation

Printed in the United States of America

LE PESSIMISME ET LES PESSIMISTES

PAR

MAURICE MILLIOUD[1]

Le pessimisme est un des hôtes les plus étranges de la pensée moderne qui en a tant accueilli et de si divers. Etrange par ses allures, par ses prétentions, par ses triomphes même. Il s'est présenté sous les dehors d'un autre âge et d'une race exotique. Il nous a prêché les idées, les sentiments, les pratiques de l'Inde ancienne. En même temps, ce pélerin bouddhiste s'accommodait avec une rare souplesse aux tendances, aux préjugés de notre époque ; sans quitter le froc du yoghi on l'a vu revêtir la toge doctorale de l'Occident. Pour nous convertir au nirvanâ, il s'est mis à parler physiologie, biologie, zoologie, physique. Les mots qui nous séduisent lui ont été familiers dès le premier jour, ceux d'analyse, de science, de méthode expérimentale. Il s'est fait écouter à la longue, et s'est propagé. On raconte que Schopenhauer, le fondateur de l'école en Allemagne, eut grand'peine à faire accepter à l'éditeur Brockhaus son ouvrage capital : *le Monde considéré comme volonté et comme représentation.* Ce livre, lui écrivait-il en provoquera des centaines d'autres. Le mot était orgueilleux, mais Schopenhauer avait raison. La bibliographie du pessimisme, en ce qui concerne Schopenhauer seul est aujourd'hui considérable. Ses œuvres ont depuis longtemps dépassé le

[1] Leçon inaugurale faite à la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne le 11 novembre 1892 par Maurice Millioud, privat-docent.

cercle restreint des philosophes de profession. M. de Hartmann, le plus connu de ses successeurs, n'a pas eu moins de vogue. Il s'est livré des batailles rangées autour de sa « Philosophie de l'Inconscient. » Hégéliens, Kantiens, matérialistes, spiritualites, toutes les écoles ont donné ; rien n'y a manqué, ni les combats d'avant-garde, entre journalistes, ni l'artillerie des gros livres, ni même les pamphlets et les attaques personnelles.

Un succès de librairie même prodigieux n'emporte pas le jugement de la postérité, mais il faut du moins le constater comme un symptôme dont nous aurons à chercher la signification.

Du reste, le pessimisme s'est fait jour dans presque toutes les littératures de l'Europe contemporaine. L'Allemagne, la France, l'Italie, l'Angleterre, l'ont vu tour à tour se déclarer. Il n'est pas jusqu'à la pieuse Scandinavie qui n'en soit atteinte aujourd'hui. Sur les divers points où il est apparu, il s'explique peut-être par des causes spéciales ; cependant à le voir si largement répandu et un moment presque triomphant, on peut se demander s'il n'y a pas là un de ces courants généraux qu s'établissent à certaines périodes de la littérature et portent à travers les frontières des langues, des races et des nations, les mêmes germes d'idées et de sentiments.

Il en fut ainsi au treizième siècle ; les romans de chevalerie passèrent d'un peuple à l'autre ; après les croisades il se fit de si continuels échanges que les fabliaux, le « gai savoir, » les données de la poésie épique et satirique constituèrent en quelque sorte un fonds commun où toute l'Europe puisa.

Plus tard, à la fin du quinzième siècle et dans les premières années du seizième, il se produisit quelque chose d'assez analogue. L'humanisme, la renaissance des lettres, déterminèrent un mouvement d'idées universel qui surmonta les diversités nationales.

Le romantisme, à ses débuts, offrit le même caractère. Ses premiers théoriciens, Schlegel, Mme de Staël l'annonçaient comme une littérature pénétrée du génie des races du nord et du sentiment de l'infini. Cela est peut-être inexact, au moins

en ce qui concerne la France. Le romantisme eut, dès l'origine, plusieurs foyers distincts. Mais ce qui est curieux à constater c'est précisément qu'en suivant le cours naturel de leur développement, des littératures aussi différentes que celles de la France, de l'Allemagne, de l'Angleterre, se soient rencontrées dans des aspirations et des tendances communes.

Le pessimisme contemporain est apparu de la même manière. En regardant de près on le voit représenté d'abord par quelques penseurs et quelques poètes isolés. Schopenhauer et Leopardi débutèrent à peu près à la même date, vers 1818, l'un en Allemagne, l'autre en Italie ; ils ne se connurent probablement pas. L'Angleterre avait Byron qui les ignora tous deux.

Dans la seconde moitié de ce siècle leur plainte est reprise sur tous les tons et dans plusieurs langues. En France par exemple, quoiqu'il n'y ait pas à proprement parler d'école pessimiste, Mme Ackermann et M. Leconte de Lisle ont proclamé avec une rare vigueur le dégoût de la vie et l'attrait du néant. De plus, ce qui avait fait exception, ce qui avait été l'originalité de quelques hommes, devient un lieu commun de la littérature. On a la menue monnaie du pessimisme, qui circule librement où le gros livre ne trouverait pas accès. Au théâtre, dans le roman, dans le journal parfois, les débats qui ont agité les classes supérieures prennent corps, et viennent à la connaissance de la jeunesse. On se souvient de la mode de désenchantement qui sévissait il y a peu d'années.

Qu'est-ce donc que ce mal, dont la contagion nous a menacés ? D'où provient-il ? Quelle en est la portée ? On l'aurait compris dans une époque de décadence ou d'asservissement. Mais en plein dix-neuvième siècle, quand tous les horizons s'élargissent, quand les rêves de nos aïeux sont à certains égards dépassés ; dans un siècle de création et d'activité, où les découvertes se multiplient, où les sciences ont un essor prodigieux et promettent plus encore qu'elles n'ont déjà tenu, où le commerce et l'industrie ont pris une extension inouïe ; où le peuple, arrivé à la conscience de lui-même revendique et obtient ses droits dans presque tous les pays de l'Europe,

où tant de nobles causes ont triomphé, celle de l'affranchissement des esclaves, celle de la liberté de conscience, tandis que d'autres, par exemple celle de l'abolition de la guerre, qu'on aurait traitée de pure chimère autrefois, font leur chemin dans l'opinion ! C'est à ce siècle qu'il était réservé d'entendre des cris d'amertume et des imprécations qui n'avaient pas retenti même aux jours les plus sombres de l'histoire ; de voir prononcer la condamnation radicale de la vie dans sa source et dans toutes ses manifestations. Fait singulier, c'est l'Allemagne qui fournit le plus de voix dans ce concert du désespoir; non pas l'Allemagne morcelée, humiliée, impuissante d'il y a cent ans, mais celle de 1820 et de 1870. C'est en plein triomphe, dans le temps de sa reconstitution et de son hégémonie qu'elle a été saisie de ce violent accès de pessimisme.

Il est surprenant qu'en de telles circonstances, le procès de la vie, instruit par des esprits distingués n'ait pas abouti à un acquittement, et que leur doctrine attristante ait reçu un accueil si empressé.

Faut-il conclure de leur succès à la vérité de leurs principes ? Le fond de notre nature est-il réellement une inquiétude sourde, sans apaisement ; ces grandes causes auxquelles notre époque s'est attachée avec une ferveur religieuse, la civilisation, la science, le progrès, sont-elles un leurre ? Quel est enfin l'avenir de cette école qui a forcé l'attention quand tout devait lui présager une défaite ? De semblables crises se renouvelleront-elles, deviendront-elles plus fréquentes ? Après chacun de ses élans l'humanité retombera-t-elle sur elle-même, dans le sentiment de la vanité universelle, et finira-t-elle par se convaincre du vice irrémédiable de l'existence ?

Ou bien essaierons-nous une explication plus consolante ? Nous pourrons étudier dans le pessimisme un simple cas de pathologie mentale, comme le fait M. Sully ; nous pourrons avec M. Caro le considérer comme une maladie produite par des causes accidentelles, y voir tout ensemble la réaction de certains instincts d'une race, refoulés par la pression des événements, et la conséquence de certaines négations ; M. Foucher de Careil a même écrit tout un livre pour prouver cette

thèse naïve que la métaphysique allemande telle qu'elle s'est développée à partir de Kant, devait s'acculer d'elle-même au pessimisme. Ou bien encore, nous aurons la ressource de soutenir que le pessimisme est le propre de certaines races, comme on l'a prétendu des Hindous ; à moins que nous n'insistions avec M. Guyau sur ce qu'il a de tout individuel et de personnel.

Jetons un coup d'œil sur le passé ; peut-être ses enseignements nous faciliteront-ils le choix entre tant d'opinions contradictoires.

Tous les âges ont eu leurs souffrances, mais on peut souffrir et n'être pas pessimiste. Le vieux sol de l'Asie a vu des migrations, des fluctuations humaines, des bouleversements que nous avons grand'peine à nous représenter. Sur les bords de l'Euphrate et du Tigre, au pied de l'Himalaya, des dominations prodigieuses se sont élevées puis écroulées au milieu d'atroces tueries. La vie a dû être longtemps ce qu'elle redevint à Paris sous la Terreur. Mais on ne la maudissait probablement pas. Pour que le problème de l'existence se pose en termes généraux il faut un éveil de la réflexion qui implique un calme et une stabilité relatives. Ce n'est pas dans ses grandes tourmentes que l'humanité est la plus triste ni la plus découragée. La période la plus brillante de la Grèce est celle où la guerre du Péloponèse continuait les guerres médiques. Rome eut son plus bel éclat littéraire au milieu des convulsions de la République et des proscriptions de l'empire. Le Dante en Italie, Milton, en Angleterre, en France Chénier, en Allemagne Gœthe, Schiller, Kant, illustrent des époques particulièrement orageuses.

Avant et après ces tempêtes, quand on les pressent et qu'on frissonne, ou quand on les revoit en souvenir et que leurs épisodes les plus tragiques se présentent ensemble à l'imagination et l'écrasent pour ainsi dire de leur masse, c'est alors que l'âme se replie sur elle-même pour se soustraire aux chocs extérieurs ; c'est alors aussi que l'esprit, généralisant des impressions jusque-là isolées conclut au vice de l'existence.

Le pessimisme se produit d'ailleurs dans des circonstances

et sous des formes très diverses. Dans l'un des plus anciens documents où nous le trouvions nettement accusé, il surgit comme un problème religieux. Je veux parler de ce poème de Job, qui porte les marques d'une haute antiquité et dont la partie essentielle remonte peut-être à plus de mille ans avant notre ère. Ruiné tout d'un coup, frappé dans sa famille par un désastre, en proie à un mal hideux, Job élève son cri vers le ciel. Fort du sentiment de sa justice et de la pureté de sa vie, il demande pourquoi la colère divine ne l'a pas épargné. Dans la conception hébraïque, en effet, Dieu, le seul auteur des événements, en dirige le cours pour rétribuer sur cette terre déjà le vice et la vertu. Le malheur était donc le signe indéniable de la culpabilité ; le succès constituait une preuve certaine de droiture et d'intégrité. On ne pouvait manquer d'apercevoir l'insuffisance de cette explication. Le vice n'est pas toujours puni dans ce monde; la vertu n'y est pas toujours récompensée. Dès lors la question de la souffrance se posait à nouveau. Job guérit, secoua ses haillons et recouvra sa prospérité ; il posséda six mille chameaux et quatorze mille brebis mais cela ne résout point le problème. C'est dans le prologue du poème que l'auteur propose sa solution : la souffrance du juste a pour but de mettre sa fidélité à l'épreuve. La pensée inspiratrice du livre est donc une pensée consolante ; cependant on ne trouverait guère parmi les pessimistes modernes eux-mêmes des accents plus douloureux ni une peinture plus vigoureuse de la misère humaine. Schopenhauer développera plus tard sans parvenir à leur donner plus d'éclat quelques-uns des arguments du sage hébreu. Mais Job ne prend pas son parti de la condition déplorable de l'homme; il proteste jusqu'au bout; voilà ce qui le rend si dramatique; sa révolte est celle d'une âme énergique qui refuse de se plier à la loi brutale du malheur et lutte contre tout espoir. Il triomphe d'une contradiction que les données de la théologie israélite de l'époque rendaient insoluble, celle du fait et du droit, de son malheur qui semblait l'accuser et de sa conscience qui malgré tout l'absolvait. Cette contradiction, il la surmonte par des élans magnifiques qui lui font devancer sur plusieurs points le développement

de la pensée juive. Ainsi le pessimisme, ou tout au moins l'expérience des tristesses de la vie, intervenant chez l'homme en pleine jeunesse du cœur, en pleine vigueur de la conscience, peut devenir un ferment précieux d'activité intellectuelle et morale.

La littérature hébraïque contient un autre livre plein de sentences désolées. On en a fait le code du scepticisme désenchanté. Cependant il a moins de portée que le poème de Job parce qu'on n'y retrouve pas la tragédie de la conscience aux prises avec la réalité. La méditation de l'Ecclésiaste perd en profondeur ce qu'elle gagne en étendue. Il a appliqué son cœur à tout ce qui se fait sous le soleil. Ici la réflexion ne creuse plus un cas individuel, elle embrasse toutes les relations sociales ; mais aussi elle ne sonde plus les causes dernières de la souffrance, elle ne pousse point jusqu'au principe des choses. Supposez que l'auteur de Job n'eût pas trouvé de solution au problème qu'il discute avec tant d'âpreté ; il eut été contraint de faire remonter le mal jusqu'à Dieu lui-même et par suite de condamner toute existence dans sa source. Celui qui se borne à considérer les rapports des hommes entre eux n'arrive pas nécessairement à ces conclusions absolues.

On dit que les hommes politiques finissent souvent par le mépris de l'humanité, à moins qu'ils n'y atteignent d'emblée comme Machiavel. Mais les compensations après tout ne leur manquent pas. Sylla, ayant abdiqué goûta la paix des champs ; Marc-Aurèle accablé du poids de l'Empire puisait la sérénité dans la méditation philosophique ; d'autres se sont réfugiés dans la société des animaux et dans le commerce d'un petit nombre d'amis à peu près fidèles, comme Louis XI derrière les grilles de son château de Plessis-les-Tours ; ou bien, comme Charles-Quint au monastère de St-Just, ils ont cherché le repos dans l'habitude d'une vie régulière et calme. Ceux-là même que la fortune a précipités du faîte, peuvent espérer de son inconstance autant qu'ils en ont souffert. C'est là le point de vue de l'Ecclésiaste. Rien n'est nouveau sous le soleil, s'écriait-il. Ce mot n'est pas si triste qu'il en a l'air. Si vraiment l'histoire se répète, elle ramènera dans son cours inva-

riable les périodes brillantes comme les périodes ingrates; elle aura ses printemps après ses hivers. Ce livre paraît être de date relativement récente. Peut-être s'adressait-il aux Juifs sous le règne d'Hérode pour leur faire prendre en patience une situation qu'on était impuissant à changer. Le tyran de race étrangère outrageait doublement la conscience publique, par ses crimes et son hypocrisie, ordonnant des massacres et construisant un temple magnifique. Il représentait surtout l'avortement final du suprême effort des guerres de l'indépendance. L'élite de la nation perdait courage. La jeunesse se désintéressait des affaires, on laissait tout aller à la dérive, on s'abandonnait. Endurer le mal jusqu'à ce que les temps deviennent meilleurs, voilà le conseil de l'Ecclésiaste. Prenez les choses comme elles sont puisque vous ne pouvez faire autrement, mais réservez-vous pour l'avenir. Rien n'est nouveau sous le soleil, pas même la chute d'un oppresseur; tout est vanité, y compris les triomphes de la force; votre vie est vanité comme le reste, mais c'est une raison de plus pour en tirer bon parti. Evidemment il n'y a rien là d'héroïque; ce sont les préceptes de la sagesse commune; l'amertume de Brutus, niant la vertu au moment où il meurt pour elle nous émeut davantage. On peut donc se fonder sur l'exemple de l'Ecclésiaste pour soutenir que le pessimisme n'est qu'un phénomène accidentel et ne pèse guère dans la vie d'un peuple quand il provient des circonstances politiques et sociales. C'est qu'alors il n'engendre pas une disposition durable des esprits; il est résultat sans être cause; il n'influe en rien sur l'état de choses dont il est le produit et qui change peut-être au moment même où il lui donne une expression littéraire. Pour voir le pessimisme à l'œuvre c'est en Inde qu'il faut le prendre. Nulle autre part l'expérience n'en a été si complète. Il s'y est développé librement, sans restrictions, envahissant la religion, la philosophie, la vie publique et privée, développant ses conséquences dans la théorie et dans la pratique.

Il a si profondément pénétré cette nation extraordinaire qu'on dirait que le sol même en est imprégné et l'exhale naturellement. M. Max Müller, par exemple, le considère presque

comme un trait particulier de la race hindoue. Je dis presque, car l'illustre orientaliste est de ceux qui savent résister à l'attrait des généralisations arbitraires, il n'est pas complice de l'abus qu'on fait aujourd'hui du mot de race. L'Hindou, en effet, n'a pas toujours considéré le monde comme un enfer. Les Védas, ses plus anciens documents, conçoivent les dieux comme des êtres bienveillants pour la plupart, gourmands si l'on veut, mais très désireux de lui rendre la vie facile, se battant contre les nuages pour les forcer de laisser tomber la pluie sur ses moissons, l'assistant dans ses rudes combats contre les premiers habitants du pays qui mettaient de la mauvaise grâce à se retirer devant lui. Après la mort il s'en allait dans les astres, paradis lumineux et pur, bien plus désirable que les salles de festins, inondées d'une lourde bière et pleine de bruit des armes, qu'ont imaginées les peuples germaniques.

Vers le sixième siècle avant notre ère, et même plus tôt, pendant la période du brahmanisme, tout change. On a une conception de la vie absolument désolée. La terre est un gouffre de misères, l'immortalité même n'offre plus de consolation. La nation est divisée en quatre castes qui sont quatre échelons de l'orgueil et de l'oppression. La religion ajoute tout son poids aux iniquités de l'état social ; elle enseigne que la condition présente d'un homme résulte de sa conduite dans une série d'existences antérieures ; le misérable ne mérite donc point de pitié et ne peut espérer de changement à son sort que dans une de ses vies futures. L'ascétisme, les macérations, le jeûne, telle est la seule voie d'affranchissement. La moindre souillure, même involontaire, produit des effets terribles et peut faire rétrograder jusque dans le dix-septième cercle de l'enfer un sage qui touchait à la délivrance. A force de renaître et de souffrir, certains hommes conquièrent le repos final. Mais c'est une béatitude négative, c'est la perte de la conscience, de la personnalité, le retour au sein de l'essence universelle.

Fait singulier, quand une réaction se produisit on ne secoua les doctrines du brahmanisme que pour en adopter de plus

désespérées encore. Le bouddhisme fit justice du préjugé des castes, mais ce fut en prêchant l'égalité des hommes devant la mort et le néant, au lieu de les unir dans l'attente d'une destinée supérieure. Le pessimisme trouve alors sa vraie formule : le mal c'est l'existence.

Quand le Bouddha, jeune encore, eut rencontré selon les oracles un vieillard décrépit, un malade tordu par d'atroces douleurs, un cadavre repoussant, puis un vénérable ascète, il quitta son palais royal, gagna les bords du Gange, puis ayant jeté sous le figuier sacré huit poignées de gazon, il s'assit et médita pendant sept semaines. Quatre-cent millions d'hommes vivent encore du fruit de ces réflexions.

La douleur est inséparable de l'existence ; l'existence provient des passions qui provoquent la naissance de nouveaux êtres ; l'extinction des passions conduit à celle de l'existence ; pour extirper les passions il faut la claire connaissance de leurs effets, c'est-à-dire la science, et le renoncement, c'est-à-dire la vertu.

Ces quatre principes fondamentaux du bouddhisme reposent sur une métaphysique subtile. On est aujourd'hui à peu près certain que le Bouddha s'est inspiré des doctrines du fameux Kapila, que les Hindous vénéraient au point de lui attribuer une origine divine. Déification surprenante puisque ce philosophe était un matérialiste. Il croyait que le fond de toutes choses était constitué par la matière éternelle et infinie, qui produit les objets particuliers, grâce à des associations momentanées avec une sorte de principe intelligent, éternel aussi. Le mal incurable du monde vient de ces unions incessantes que la science peut seule empêcher.

On le voit, le pessimisme bouddhiste porte un caractère nettement philosophique. Il faut franchir plusieurs siècles pour retrouver dans l'histoire un équivalent de ces funèbres théories. C'est en Grèce qu'il se rencontre, ou tout au moins dans la civilisation hellénique, vers le troisième siècle avant notre ère.

Dire que la littérature grecque n'a pas ignoré la tristesse serait un lieu commun : il n'y a pas de littérature sans larmes.

Mais elle n'a rien poussé à l'extrême. Homère gémit sur la race misérable des mortels, mais il nous montre Achille aux enfers enviant le sort des plus malheureux parmi ceux qui voient la lumière du jour. Hésiode, les gnomiques, les poètes dramatiques surtout, ont des tirades contre l'existence ; ces passages cependant n'expriment pas des conclusions définitives. Même dans certains drames de Sophocle et d'Euripide, d'où se dégage une tristesse poignante, l'idée générale n'est pas la condamnation de la destinée ; le malheur est plutôt considéré comme la sanction d'une justice implacable dont les arrêts s'accomplissent infailliblement. Les crimes des ancêtres souillent toute une famille et seront expiés tôt ou tard, fût-ce par les derniers rejetons de la race. Cette pensée avait déjà trouvé sa formule dans le décalogue : elle pénètre de part en part la littérature hébraïque, qui n'en est pas moins optimiste au point d'attirer les foudres de Schopenhauer. Les plaintes amères de quelques philosophes grecs nous sont parvenues, il est vrai. Héraclite expliquait le monde par une évolution éternelle, et ce rythme constant de la naissance et de la mort, cette mobilité perpétuelle d'un principe qui reste identique à travers tous ses changements, cette absence de but et de terme lui inspire une profonde mélancolie. Un peu plus tard Empédocle modifia ces conceptions : tout est pluralité, désagrégation, division dans le monde actuel ; il y a de l'inimitié en toutes choses sans quoi tout serait un. C'est la discorde qui a engendré l'espèce humaine. Le philosophe se lamente sur la douloureuse condition de l'humanité. « Les vivants se font avec les morts par le changement des espèces ; que le genre des mortels est misérable ! Hommes, de combien de luttes et de gémissements vous êtes nés !... » Mais l'unité qui fut le point de départ de l'évolution en sera un jour le terme. L'union de tous les êtres, la réconciliation de la nature et de l'homme s'accomplira par l'amour.

Le pessimisme absolu compte cependant un représentant dans l'histoire de la pensée grecque. Le fameux Hégésias, de l'école Cyrénaïque, professait avec éclat à Alexandrie, trois siècles avant notre ère. Il a écrit sous ce titre significatif :

ὁ ἀποκαρτερῶν (le désespéré) un livre éloquent où il s'ingénie à déduire de combien de façon la vie est mauvaise. Dans une école dont les maîtres recevaient en général un surnom, il porta celui d'avocat de la mort : Πεισι θάνατος. Cicéron, Diogène-Läerce et Valère Maxime nous donnent quelques détails sur lui ; comme tous les cyrénaïques il procédait de Socrate et des sophistes. Socrate avait considéré comme le but de la vie d'atteindre le bonheur par la raison ; Protagoras et les sophistes avaient d'autre part établi que l'homme est la mesure de tout, que rien n'est certain hors ce que nous sentons : les cyrénaïques essayèrent de fonder la recherche du bonheur sur la sensation individuelle et passagère. Poser le problème en ces termes c'était le rendre insoluble ; il ne faut pas nous étonner qu'Hégésias ait abouti à des conclusions négatives. Négatives, elles le furent entièrement ; il déclarait le bonheur tout à fait impossible, inaccessible, tellement que la vie n'avait pas pour but de réaliser un bien positif mais de fuir la douleur. Le vrai sage devait prendre la vie avec dédain, tout au moins avec indifférence. Hégésias eut, paraît-il, un succès retentissant, mais il n'a pas fait école, et la raison en est singulière : C'est qu'après l'avoir entendu ses disciples restaient si bien persuadés du malheur de l'existence qu'ils se donnaient la mort. Le philosophe voyait ainsi les effets de son éloquence dépasser ses prévisions les plus optimistes, et il aurait fini, à force de mérite, par faire le vide autour de lui si le roi Ptolémée effrayé de cette épidémie de suicides ne lui avait interdit de traiter son sujet de prédilection. Il était né trop tôt. Au temps de Cléopâtre et d'Antoine son influence eût été moins contrariée. La belle reine et le triumvir faisaient partie à ce qu'on rapporte d'un cercle de co-mourants qui, après avoir épuisé toutes les jouissances se déchargeaient du poids de la vie comme on rejette un fruit dont on a exprimé le suc. On mourait volontiers au premier siècle de notre ère ; on mourait avec une rare facilité et même avec élégance. Ce n'était pas par découragement, mais, pour beaucoup, par une sorte de raison d'art. L'épicurien surtout, ayant pris dans la vie une attitude raffinée, choisissant ses plaisirs, composant le menu de

son existence avec une recherche délicate, se réservait de quitter la table quand les mets n'excitaient plus son envie, et avant que le repas lui devînt à charge. En pratique on finissait par la conclusion d'Hégésias, mais on refusait de se désoler comme lui. Il y a des plaintes, en tout cas il y a de la tristesse dans le poème de Lucrèce, par exemple. Cependant le grand poète croit à l'avenir, à une amélioration de l'existence : il écrit pour purifier le ciel et la terre de tous leurs dieux et chasser ainsi l'une des terreurs de l'homme. Quant aux stoïciens, peut-on les appeler pessimistes ? je ne le crois pas. Leur principe si fier : supporte, abstiens-toi, exprime si l'on veut une révolte contre le cours ordinaire des choses. Ce n'est pourtant pas désespérer que de se retrancher en soi-même, quand on y trouve un refuge inaccessible. De Zénon à Marc-Aurèle, tous les stoïciens auraient approuvé Posidonius d'Apamée qui s'écriait, dans les tortures aiguës d'un accès de goutte : O douleur, je ne confesserai jamais que tu sois un mal.

La décadence et la chute de Rome auraient pu déterminer une crise de pessimisme. Il n'en fut rien. Cet événement avait été précédé d'une transformation sociale et religieuse qui lui ôtait d'avance sa portée. Quand Rome tomba, le monde n'était plus romain ; surtout, il n'était plus païen. En faisant rayonner sur le monde des espérances jeunes et pures d'Immortalité bienheureuse, le christianisme offrit un puissant dérivatif aux idées sombres. A quelle conception se seraient arrêtés des hommes comme Pacôme, saint Antoine, les ascètes du premier âge et même Augustin, s'ils ne s'étaient réfugiés dans la pensée de l'éternité, voilà ce qu'il est difficile de dire.

Par contre, un courant de pessimisme circule à travers tout le moyen âge. Grégoire de Tours consigne avec une sécheresse sinistre les crimes atroces des princes et des peuples. D'autre part, il est vrai, le poème des Niebelungen qui nous apporte des échos de la même période, nous révèle une intensité de vie incomparable. On commettait des cruautés effrayantes, on massacrait, on se faisait tuer, moins par dégoût de la vie que par une brutale surabondance de sève, par un besoin d'action qui

poussait aux aventures. Un moment, aux approches de l'an 1000, le monde parut si mauvais qu'on crut qu'il allait finir : *Dies iræ, dies illa, solvet seclum in favilla.* — Ce refrain funèbre, ce glas, partait des couvents. Au fond, ceux qui se désolaient ainsi, étaient des gens que le tumulte des événements consternait et dont les besoins contemplatifs se trouvaient refoulés par la pression d'une époque violente. Voilà qui explique en partie la piété toute trempée de larmes des saint Bernard, des François d'Assise et de l'auteur de l'Imitation. Mais l'idéal mystique, qui leur faisait trouver le monde si désenchanté, adoucissait aussi et parfois transfigurait leur mélancolie. Les plaintes, les révoltes de l'âme s'éteignaient en général sous les voûtes des monastères et l'écho ne nous en est guère parvenu.

Dans l'âge moderne jusqu'à notre siècle, la pensée incline décidément vers l'optimisme raisonné ; elle y verse entièrement avec Leibnitz. Hobbes fait cependant exception. Il a parlé de la lutte pour la vie bien longtemps avant Darwin. Tous les instincts de l'homme se ramènent d'après lui à l'égoïsme. L'état naturel est celui de guerre, le droit naturel est celui du plus fort, et si la société subsiste c'est grâce à la monarchie absolue qui dispose d'un pouvoir assez écrasant pour imposer la paix. Hobbes a vu des temps troublés ; mais le spectacle du monde ne l'a pas seul conduit à ces doctrines. Il les déduit de principes généraux qui sont la matière et le mouvement. Il définit la sensation un mouvement du cerveau. La volonté n'est pour lui qu'un désir plus fort que d'autres, auquel nous obéissons nécessairement. Voilà d'où il tire par un simple effort de raisonnement sa morale et sa politique. Après lui plus d'un auteur a repris le thème qu'il a développé ; ce ne sont pas là néanmoins les symptômes d'une disposition générale des esprits ; le XVIIme siècle est une période d'équilibre, de calme. Le XVIIIme croit à la raison, au progrès ; on ne voit qu'hommes vertueux et simples, âmes sensibles ; même le vieux mot de charité ne suffit plus ; on le remplace par ceux de philanthropie et de tolérance ; sans doute, l'abbé Swift faisait pleuvoir le sarcasme, Voltaire égrenait ses boutades, Young épanchait au clair de la lune le flot de ses élégies éplorées, mais l'amertume

et le sentimentalisme ne firent école que plus tard et c'était en Allemagne que l'épidémie devait éclater. Gœthe la provoqua en publiant son Werther. Le succès prodigieux de ce livre traduit ou imité en peu d'années dans presque toutes les langues de l'Europe témoigne du malaise dont souffrait la bourgeoisie. Werther c'est l'ambition étouffée, la haine des inégalités sociales contre lesquelles on n'ose pas encore s'insurger ; c'est surtout le dérèglement de l'imagination. Il faut se garder de le confondre avec René, avec Obermann, enfin avec le type du mélancolique qui apparut à la suite de l'immense ébranlement produit par la révolution française. Leur trait commun, le principal, peut-être le seul, c'est d'être des déséquilibrés. Ils n'ont pas la même physionomie, ni le même langage, mais tous sont des égarés. Les petits événements, les moindres chocs de la réalité, ont en eux un retentissement démesuré. Devant la nature comme dans la vie ils sont passifs. Par leurs sensations désordonnées, par leur incapacité de réagir sur eux-mêmes, par cet abandon de l'être entier à des impulsions sans lien, ils constituent une classe à part. Leur pessimisme n'est sans doute qu'un état nerveux.

Il serait injuste, il serait faux de généraliser ce jugement et de l'appliquer à tous les pessimistes. Une conclusion évidente de l'esquisse historique que j'ai essayé de tracer, c'est que le pessimisme s'est produit dans une telle variété de formes qu'il est impossible de le considérer comme une exception dépourvue de portée générale et purement individuelle. S'il a été parfois l'expression d'un tempérament physique, d'un caractère mal fait, comme je le dirais volontiers de Chateaubriand, ou le produit de circonstances passagères, ce qui fut le cas chez Gœthe quand il composa son Werther, il a été le plus souvent tout autre chose. Voici par exemple ce qu'en disait Leopardi :

« Ce n'a été que par un effet de la lâcheté des hommes, qui ont besoin d'être persuadés des mérites de l'existence, que l'on a voulu considérer mes opinions philosophiques comme le résultat de mes souffrances particulières et que l'on s'obstine à attribuer à ces circonstances matérielles ce qu'on ne doit qu'à mon entendement. Avant de mourir je vais protester contre

cette invention de la faiblesse et de la vulgarité, et prier mes lecteurs de s'attacher à détruire mes observations et mes raisonnements plutôt que d'accuser mes maladies. »

Le pessimisme provient-il du caractère physiologique ou psychologique d'une race? Le problème que nous agitons se résoudrait-il en une question d'ethnographie? Encore faudrait-il demander par quelles causes certains peuples ont désespéré de la vie et d'autres l'ont prise en bonne part. Mais cette recherche est inutile. Nous avons pu nous convaincre par l'examen des faits que la race qu'on nous donne pour la plus invinciblement optimiste, la race sémitique et spécialement le peuple hébreu, est fort loin d'avoir ignoré l'amertume du désenchantement. Il l'a connue, au contraire, et savourée à fond, car ce n'était pas seulement sur le bonheur que portaient les doutes de l'auteur de Job et des contemporains de l'Ecclésiaste, c'était sur le bien, sur la justice, sur le devoir. Quant aux races tristes, par où l'on entend le peuple hindou et d'une manière générale la race aryenne, ce n'est qu'au midi de leur carrière qu'on les a vues courber le front sous le fardeau de l'existence. Leurs débuts avaient été joyeux et pleins d'espoir. De plus le bouddhisme n'a subsisté qu'un moment à l'état de religion matérialiste, athée et pessimiste. Il ne s'est maintenu et propagé que par la divinisation du Bouddha et la prompte transformation du Nirvanâ en une sorte de paradis.

Une explication plus spécieuse serait de dire tout simplement que l'histoire a ses périodes fortunées et ses périodes ingrates, qu'elle a surtout ses moments de crise dans lesquels il n'est pas surprenant qu'on entende des plaintes aiguës. Seulement rappelons-nous la remarque que les faits nous ont suggérée : Les époques de tristesse en littérature et en philosophie ne coïncident pas exactement, tant s'en faut, avec celles où de grandes calamités politiques, sociales, physiques, ont dû émousser le plaisir de vivre.

C'est que le plaisir ou la peine nous viennent moins des circonstances en elles-mêmes que de la manière dont nous les apprécions. L'élément intellectuel, le raisonnement, l'idée, y entrent pour une part beaucoup plus considérable qu'on ne le

croit communément. Je ne puis m'arrêter aujourd'hui sur ce point, mais je voudrais au moins souligner un trait essentiel du pessimisme : presque toutes les fois qu'il est apparu, même en poésie, il a pris un tour philosophique. Il ne se produit guère sans être lié à des vues générales sur le monde, sur l'ensemble des choses. Ne nous étonnons pas qu'il ait aujourd'hui sa métaphysique — et même ses métaphysiques, car celle de M. de Hartmann n'est pas celle de Schopenhauer. — De tout temps, dans le bouddhisme, chez l'auteur de Job, chez les Grecs, chez Hobbes, sans parler de nos contemporains, le pessimisme s'est rattaché à une certaine conception de la nature, de l'univers, de l'essence. En nommant ces auteurs, je me suis efforcé d'indiquer brièvement les principes d'où ils tiraient leurs conclusions désespérées. En y regardant de plus près, on s'apercevrait qu'ils occupent en général, dans le développement de la pensée, le terme d'une ligne ; ils marquent le point d'arrêt d'une école. On trouverait aussi que le trait commun des systèmes qu'il achèvent et renversent à la fois, est ce qu'on appelle l'intellectualisme. Dans le bouddhisme, conséquent en cela avec les doctrines du brahmanisme comme avec celles de Kapilà, c'est par la science, par la connaissance intellectuelle qu'on atteint la délivrance. Hégésias nous fait assister à l'avortement de la dialectique de Socrate dans l'une de ses directions. Schopenhauer, malgré sa haine contre Hegel et son dédain pour Schelling, a fait consister le salut de l'homme dans une sorte d'intuition purement intellectuelle, dans laquelle nous nous détacherions entièrement du monde visible et où la pensée subsisterait seule, immatérielle, impersonnelle et inconsciente. Il ne serait pas malaisé de multiplier les exemples. Le matérialisme, le positivisme ont aussi abouti plus d'une fois au pessimisme. On pourrait soutenir non sans apparence de raison, que le pessimisme se produit comme la conclusion des systèmes qui font prévaloir avec abus la tendance théorique, scientifique de l'esprit humain sur les exigences de la pratique.

C'est par là qu'on peut juger de l'influence de la philosophie et particulièrement de la métaphysique, bien qu'elle ne soit

guère en faveur de nos jours. Parce qu'on n'en saisit pas directement les effets dans les événements quotidiens, on les nie, sauf à ouvrir des yeux pleins de surprise quand on les voit s'accumuler et s'imposer à l'attention. Etait-il donc besoin d'un grand effort de réflexion pour comprendre que le monde ne marche point au jour le jour, que la société est mue par des causes générales au nombre desquelles il faut compter en tout premier lieu l'opinion que l'homme se fait de lui-même, de sa nature, de sa destinée? A cet égard, les pessimistes contemporains ont rendu à la philosophie un service signalé. On leur a dit : vous n'êtes qu'un point dans l'infini et vous n'êtes pas même un point fixe; vous n'êtes qu'une forme transitoire, une sorte de moule dans lequel la réalité véritable que vous ne pouvez connaître, se prend aujourd'hui pour en changer bientôt; ou bien : vous êtes un assemblage de parties minuscules dont l'association se rompra demain sans que vous ayez votre mot à dire, à moins que vous n'aimiez les phrases inutiles ; ou encore : établissez une bonne nomenclature des faits qui se passent sous vos yeux et de ceux que vous pouvez atteindre à l'aide d'instruments délicats, comme le scalpel ou le microscope. Quant au reste, ne vous en inquiétez pas ; ce n'est point votre affaire. Ils ont répondu comme l'écrivain russe : je suis né par malheur un soir sombre, je mourrai par bonheur un beau matin ; ce sont là mes seules certitudes ; seulement, à voir le peu que je suis, j'aimerais mieux ne pas être ; finissons-en donc au plus vite, soit par l'ascétisme, soit par un suicide de l'humanité tout entière.

Ce discours est pour nous inspirer d'utiles réflexions. Quand un homme se plaint, on est fondé à induire qu'il souffre, et quand il souffre, qu'il est blessé en quelque partie de son être. L'explosion de pessimisme dans laquelle s'est achevée la première moitié de ce siècle, pourrait bien être un indice de ce genre. Par la voix de Schopenhauer, et de M. de Hartmann, c'est peut-être la nature humaine qui proteste contre des systèmes qui la mutilent dans un de ses organes vitaux.

L'homme qui réfléchit ne consent pas volontiers à n'être que le jouet de forces écrasantes, ou l'instrument d'une évolution indéfinie dont il ne retirera rien. Il prétend s'appartenir à lui-

même, avoir une valeur par lui-même; c'est de là qu'il fait dépendre le prix et la dignité de la vie. Le mérite des pessimistes sera peut-être, sans qu'ils s'en rendent compte, d'avoir attiré l'attention sur ces exigences inassouvies, si ouvertement contradictoires avec certaines tendances de la pensée contemporaine qui les dédaigne sans les expliquer. Enfin, poser la question du prix de l'existence, c'est en définitive opposer aux prétentions de la théorie les droits de la pratique; c'est rappeler cette vérité capitale trop souvent méconnue, que la science, la philosophie ne constituent pas un but par elles-mêmes, qu'elles sont un moyen et que ce moyen doit servir à quelque chose.

Vous le voyez, messieurs, il est impossible de porter un jugement équitable sur les œuvres et les hommes dont nous aurons à nous occuper sans tenir grand compte de ce qui les a précédés immédiatement. Les systèmes pessimistes sont comme les blocs ératiques de nos vallées, isolés et arides au milieu d'une fraîche verdure. La végétation s'arrête à leur pied. A peine quelques mousses jaunies ou quelques touffes de fleurs s'accrochent à leurs aspérités ou s'enfoncent dans leurs crevasses. Pourtant les mêmes causes qui les ont précipités à cette place ont produit tout à côté les vergers et les champs. Sont-ils le présage de ruines futures ou les témoins de révolutions accomplies sans retour? Ce problème est agréable à débattre quand le présent du moins offre quelque sécurité.

Pour l'aborder avec vous j'ai cependant besoin de toute votre indulgence et je prends la liberté d'y faire vivement appel. La philosophie a de réels agréments; elle passionne ses fidèles; mais elle exige souvent une tension d'esprit difficile; elle nous oblige parfois de sortir entièrement de notre manière habituelle de voir et de raisonner. Et puis l'expérience, la sûreté de jugement, la précision et la richesse du détail unies à l'ampleur des conceptions générales ne sont pas des qualités communes; pour ma part je ne saurais y prétendre. Ce que j'ose vous promettre, c'est un effort sincère; permettez-moi de vous demander en retour un peu de cette bienveillance dont vous avez, j'en suis sûr, une abondante réserve.

LE JOUR DU SEIGNEUR

ÉTUDE DE DOGMATIQUE CHRÉTIENNE ET D'HISTOIRE

PAR

L. THOMAS

---

§ 6. — La controverse pascale.

Nous avons surtout en vue celle qui éclata vers la fin du 2d siècle entre une partie des églises de l'Asie Mineure et les autres églises de la chrétienté, et dont les origines étaient fort anciennes.

Eusèbe caractérise de la manière suivante les deux partis en présence[1], à l'époque où Victor était évêque de Rome. Comme l'historien nous l'apprend dans le chapitre précédent, Victor devint évêque de Rome dans la 10e année de l'empereur Commode[2], tandis que Démétrius devenait évêque d'Alexandrie, que Sérapion était encore évêque d'Antioche; Théophile, de Césarée en Palestine; Narcisse, de Jérusalem; Banchylle, de Corinthe; Polycrate, d'Ephèse, etc.

« Les églises de toute l'Asie (c'est-à-dire non pas même toute l'Asie Mineure, mais la seule province romaine dont Ephèse était la capitale), selon une tradition antique (ἀρχαιοτέρας), pensaient qu'il fallait célébrer la fête de Pâque du Sauveur le 14 du mois (de Nisan), le jour où il était ordonné aux Juifs d'im-

[1] *Hist. ecclés.* V c. 23-25; *al.* 21-23.

[2] D'après Valesius, l'an 190. « Victor aurait été pape, d'après Pagi, de 185 à 197: d'après d'autres, de 187 à 200. » (*Real-Encykl.*[1] XVII, p. 178). D'après Charteris (*Canonic.*, p. 191 note), de 189 à 201.

moler l'agneau, — puisqu'il fallait toujours terminer les abstinences ce jour-là, quelle que fût sa place dans la semaine. Mais telle n'était pas la coutume de toutes les autres églises, qui, par tradition apostolique, ne terminent les jeûnes que le jour de la résurrection du Seigneur[1]. »

D'après cette donnée générale d'Eusèbe et l'ensemble de la controverse, on peut ainsi caractériser, avec Steitz[2], la divergence : 1° Tandis que la majorité des églises ordonnait les fêtes annuelles en tenant rigoureusement compte des jours hebdomadaires de la mort et de la résurrection de Jésus, à savoir du vendredi et du dimanche, les chrétiens d'Ephèse conservaient strictement pour la célébration de la mort du Seigneur, le jour mensuel juif de la Pâques, à savoir le 14 nisan. — 2° La fête pascale des premiers portait exclusivement l'empreinte d'un deuil poignant; la seconde avait un caractère mixte, le deuil en souvenir de la Passion devenant subitement la joie de la victoire. — 3° La majorité des Eglises ne pouvait admettre qu'on unît l'eucharistie, attribut essentiel du dimanche, avec la Pâque, c'est-à-dire la fête de la Passion, et en conséquence elle plaçait la communion, si solennelle de l'époque, immédiatement après cette Pâque, c'est-à-dire au premier dimanche de l'ancienne Pentecôte. Les chrétiens d'Ephèse, au contraire, communiaient le jour même qui rappelait la mort

[1] *Ἐπί τῆς τοῦ σωτηρίου Πάσχα ἑορτῆς παραφυλάττειν...* La fête de Pâque du Sauveur est ici la fête commémorative de sa mort. « Par le nom de Pâque, dit Steitz, qui a le mieux élucidé tout le sujet, l'Eglise chrétienne désignait aux 2d et 3e siècles la fête de la mort du Christ. Depuis le 4e siècle, la fête se rapportait aussi à la Résurrection (*Πάσχα σταυρώσιμον* et *Π. ἀναστάσιμον*). Plus tard, l'idée de la Pâque se restreignit à la fête de la Résurrection, notre fête de Pâque » (*Real-Encykl.* [1], p. 149; *Real-Encykl.* [2], p. 270). — *Ὡς δέον ἐκπαντός κατά ταύτην... τάς τῶν ἀσιτιῶν ἐπιλύσεις ποιεῖσθαι.* Ces abstinences sont celles de la Semaine sainte, de la Grande semaine, comme on ne devait pas tarder à l'appeler dans l'Eglise. Voir Suicerus, art. *Ἑβδομάς.* — *Ὀυκ ἐθους ὄντος τοῦτον ἐπιτελεῖν τόν τρόπον ταῖς ἀνα τήν λοιπήν ἅπασαν οἰκουμένην ἐκκλησίαις ἐξ ἀποστολικῆς παραδόσεως το καὶ εἰς δεῦρο κρατῆσαν ἔτος φυλαττούσαις, ὡς μηδ' ἑτέρᾳ προσήκειν παρά τὴν τῆς ἀναστάσεως τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν ἡμέραν τάς νηστείας ἐπιλύεσθαι.*

[2] *Real-Encykl.*[1] XI, p. 156; *Real-Encykl.*[2], p. 276.

du Seigneur, et ils éprouvaient ainsi successivement les deux grandes émotions qui se partageaient leur fête.

Telles étaient les différences principales. Mais les uns et les autres admettaient que Jésus était mort le 14 nisan, et ils célébraient également le dimanche : nous verrons même que le premier ouvrage spécial paru dans l'Eglise sur le dimanche fut composé par un évêque de la province d'Asie. Le seul élément judaïque de la coutume d'Ephèse consistait dans le maintien de l'anniversaire juif du jour de la Passion. Sur plusieurs points elle était même encore plus éloignée du judaïsme que la coutume générale. Des deux côtés, on était en plein développement de l'ancienne Eglise ethnico-chrétienne. —

Après avoir caractérisé les deux points de vue opposés, Eusèbe nous transporte brusquement dans la première phase de la controverse et parle des synodes et des réunions d'évêques qu'elle suscita en dehors de la province d'Asie. « Tous, dit-il, d'un même avis, formulèrent dans des lettres une ordonnance ecclésiastique enjoignant à tous en tout lieu que le mystère du Seigneur au sujet de sa résurrection d'entre les morts fût célébré seulement le dimanche et qu'en conséquence les jeûnes de la Pâques ne fussent terminés qu'en ce jour[1]. » De pareilles assemblées eurent lieu en Palestine sous la présidence de Théophile et de Narcisse, à Rome[2], dans le Pont, en Gaule, à Edesse (Osroène), et à Corinthe. — Eusèbe revient plus loin (ch. 26; *al.* 24) sur celles de la Palestine. « Ceux qui étaient à leur tête, dit-il, et avec eux Cassius, évêque de Tyr, Clarus, évêque de Ptolémaïs, et ceux qui s'étaient réunis avec eux, après avoir beaucoup discuté sur la tradition apostolique qui leur avait été transmise sur la Pâque (c'est-à-dire la Cène de Pâque), écrivirent à la fin de leur lettre en

[1] *Ὡς ἄν μηδ' ἐν ἄλλῃ ποτέ τῆς Κυριακῆς ἡμέρᾳ τό τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως ἐπιτελοῖτο τοῦ Κυρίου μυστήριον, καὶ ὅπως ἐν ταύτῃ μόνῃ τῶν κατά το Πάσχα νηστειῶν φυλαττοίμεθα τάς ἐπιλύσεις.* Texte de Schwegler, Tubingen, 1852. Ce « mystère du Seigneur au sujet de sa résurrection, » c'était la Cène de Pâques. Voir Suicerus, art. *μυστήριον.*

[2] Il est dit de celle de Rome *ἐπίσκοπον Βίκτορα δηλοῦσα*, c. à d., ce me semble, qui fit connaître, révéla l'évêque Victor. Valesius: ***cui Victor episcopus praesedit.***

propres termes : « Tâchez d'envoyer des copies de notre lettre à toute Eglise, afin que nous ne soyons pas complices de ceux qui à la légère égarent les âmes. Nous vous faisons savoir qu'à Alexandrie on fait la fête le même jour que nous. Nous leur avons écrit et ils nous ont répondu, de telle sorte que c'est d'un commun accord et ensemble que nous fêtons le saint jour. » Il y avait là de la raideur et de l'injustice, tout au moins dans le ton de cette apostille, et la lettre de Victor dut être encore moins modérée.

Mais les évêques de la province d'Asie n'étaient point disposés à céder à la pression qu'on exerçait sur eux. Ils voulaient maintenir « la coutume qui leur avait été transmise, » et Polycrate, évêque d'Ephèse, écrivit en leur nom à Victor et à l'Eglise de Rome. Ici commence la seconde phase de la controverse. « Nous donc, dit-il, nous célébrons le vrai jour, sans y rien ajouter et sans en rien retrancher. » Et, après avoir parlé des apôtres Philippe et Jean, des évêques Polycarpe, Thraseas, Sagaris, Papirius, Méliton, tous ensevelis en Asie et y attendant la résurrection, « tous ceux-là, dit-il, ont célébré le jour du 14 de la Pâque selon l'Evangile, sans s'en départir en rien, mais en se conformant à la règle de la foi, et moi aussi, le plus petit d'entre tous, Polycrate, suivant la tradition de mes parents, à plusieurs desquels j'ai succédé. Sept d'entre eux ont été évêques avant moi, huitième, et toujours ils ont célébré le jour, lorsque le peuple éloignait le levain[1]. Moi donc, mes frères, ayant 60 ans dans le Seigneur et ayant eu des rapports avec les frères du monde entier et ayant lu toute sainte Ecriture, je ne suis point effrayé par ceux qui nous menacent, car ceux qui sont plus grands que moi, ont dit qu'il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. »

3me phase. L'évêque Victor, loin de se laisser persuader, « chercha aussitôt à retrancher de l'unité commune, comme hétérodoxes, les Eglises de toute l'Asie avec les Eglises voisines, et il les condamna par lettres, dénonçant tous les frères de là-

[1] *Ἀῤῥαδιούργητον τήν ἡμέραν* (*ῥαδιουργέω*, agir légèrement, sans scrupule ; falsifier)... *ἐτήρησαν τήν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ Πάσχα κατά τό εὐαγγέλιον... τήν ἡμέραν ἤγαγον.. ὅταν ὁ λαός ἤρνυε τήν ζύμην.*

bas sans exception comme excommuniés. » Mais il fut alors abandonné par l'ensemble des évêques de son parti, qui lui adressèrent maintes exhortations, au nom du devoir de rechercher la paix, l'unité, d'exercer la charité fraternelle. Plusieurs même, dont Irénée, lui écrivirent vivement.

Bien que le rite de la majorité des Eglises fut le meilleur, sa victoire fut justement retardée par les procédés hautains et usurpateurs de l'évêque de Rome, et elle n'eut lieu qu'au Concile de Nicée en 325. Dans une lettre aux Eglises d'Alexandrie, de la Libye et de la Pentapole, ce Concile eut la joie d'annoncer « que toutes les Eglises orientales qui précédemment célébraient la Pâque en même temps que les Juifs, la célébreraient désormais en même temps que Rome et les Eglises d'accord avec elle » (Socrate, *Hist. ecclés.* I, 9). Eusèbe, dans sa *Vie de Constantin* (III, 19, *al.* 18; III, 17), dit que la province d'Asie en particulier reconnut la décision de Nicée. Il avait auparavant signalé parmi les évêques présents au Concile ceux de Galatie, de Pamphylie, de Cilicie, de Cappadoce, d'Asie et de Phrygie. Tous ceux-là adhérèrent, de sorte que la décision fut unanime [1]. —

Mais revenons sur la lettre d'Irénée à Victor, car un des deux fragments qu'Eusèbe nous en a conservés, a une grande importance : il nous transporte en plein milieu du second siècle, en nous faisant remonter plus haut encore. « Les presbytres qui avant Soter ont présidé l'église à la tête de laquelle tu es maintenant, écrit Irénée, nous voulons parler d'Anicète, de Pie, d'Hygin, de Télesphore et de Sixte [2], eux non plus,

[1] Voir *Real-Encykl.* [1], XI, p. 159.., 156.., sur les frères qui n'en persistèrent pas moins dans le rite d'Ephèse. Ils furent appelés pour cette raison *quarto-decimani*, de même que d'autres chrétiens, tout autrement judaïsants, qui célébraient leur Pâque le 14 nisan en mémoire de l'institution de la Cène par le Seigneur, et qui avaient été de bonne heure combattus par Méliton de Sardes, Apollinaire de Hiérapolis, Clément d'Alexandrie et Hippolyte de Rome.

[2] Charteris met en note (p. 191) qu'on suppose que Sixte est devenu évêque de Rome en 116; Télesphore, en 122 ; Hygin, en 138 ; Pie, en 142 ; Anicète, en 156 ; Soter, en 168 ; Eleuthère, en 173 ; Victor, en 189 ; Zephyrinus, en 201.

n'ont pas observé (le 14 nisan) et ils ne permettaient pas de l'observer à ceux qui étaient avec eux. Néanmoins ils étaient en paix avec les évêques des Eglises qui l'observaient..., et il n'y en eut jamais de repoussés à cause de cette forme. Les presbytres qui t'ont précédé, allaient même jusqu'à envoyer l'eucharistie à des presbytres d'autres Eglises, où l'on pratiquait l'observance [1]. Et quand le bienheureux Polycarpe vint à Rome au temps d'Anicète [2] et qu'ils avaient à régler ensemble d'autres petites difficultés, ils furent bientôt en paix sur ce chapitre, sans se chicaner. Anicète ne pouvait en effet persuader à Polycarpe de ne plus observer ce qu'il avait toujours observé avec Jean, le disciple du Seigneur, et avec d'autres

[1] Allusion à la touchante coutume d'envoyer l'eucharistie à d'autres évêques, sous le nom de *εὐλογίαι*, lors de la fête de Pâques. Cette coutume était assez répandue, comme le montre un décret du concile de Laodicée, qui l'interdit.

[2] Backouse (p. 157, 515) met cette visite en 150; Pelt, Steitz et Charteris (*Real-Enclykl.* [1], XII, p. 30, XI, p. 155; *Canonic.*, p. LXXXVII), vers 160; Piper (*Evang. Kalender*, 1867, p. 84), vers 158; Lipsius, dans sa *Chronol. d. röm. Bischöf.*, 1869, en 155, (d'après *Real-Encykl.* [2], XI, p. 275; XII, p. 105). — La date à assigner dépend en grande partie de celle, toujours discutée, du martyre de Polycarpe. Suidas et la Syncelle se bornent à rattacher ce martyre au règne de Marc-Aurèle (161-180). La chronique d'Idatius précise en faveur de 161. La *Chronique pascale* parle de 163; celles d'Eusèbe et de Jérôme, de 168 (d'après Waddington, p. 238. L'une, de 166; l'autre, de 167, d'après Uhlhorn: *Real-Encykl.* [2], XII, p. 105). Pearson, Dodwell, Galland sont pour 147; Noris et Tillemont, pour 166; Valesius, pour 167; Usher, pour 169. Waddington, dans son *Mémoire sur la chronologie du rhéteur Ael. Aristide* (p. 235-241), a cru pouvoir fixer la date à l'an 155, et il a trouvé de nombreux adhérents, en particulier Zahn (*Patr. ap. op.* Fasc. II, p. 165, note), Aubé (p. 323), Backouse (p. 515), Funk (*Op. patr. ap.*, p. XCIII), Lightfoot, Renan. Lipsius et Gerhardt ont aussi adhéré, sauf qu'ils ne se prononcent pas entre 155 et 156. Hilgenfeld s'est décidé pour 156. Par contre, Wieseler maintient la date de 166. Jean Réville, dans une Thèse présentée en 1880 à Paris, serait pour 160 ou 166 (*Encycl. des sc. relig.*, art. Polycarpe). Uhlhorn dans l'art. Polycarpe de *Real-Encykl.* [2], ne peut non plus se décider pour 155, exclut 156 et incline toujours pour 166. — Même lorsque Zahn se bornait à dire que le martyre de Polycarpe, était postérieur à 160, il affirmait que le vénérable vieillard devait être né avant plutôt qu'après l'an 70 (*Ign. u. Ant.*, p. 326 327).

apôtres qu'il avait fréquentés (οἷς συνεδιέτριψεν), et Polycarpe ne pouvait non plus persuader à Anicète d'observer (le 14 nisan), quand Anicète disait qu'il devait conserver la coutume des presbytres ses prédécesseurs. Les choses étant ainsi, il ne s'en entendaient pas moins (ἐκοινώνησαν ἑαυτοῖς); et dans l'Eglise, Anicète céda l'eucharistie à Polycarpe, évidemment par déférence[1], et ils se séparèrent en paix l'un avec l'autre, étant en paix avec l'Eglise entière, tant avec ceux qui observaient (le 14 nisan) qu'avec ceux qui n'observaient pas. » —

Voici maintenant, au point de vue spécial qui nous occupe, ce qui semble résulter de toutes ces données sur la controverse pascale, surtout si nous considérons qu'Irénée avait été disciple de Polycarpe[2] et celui-ci, de l'apôtre Jean :

1° Les chrétiens ont célébré de très bonne heure, même du temps de l'apôtre Jean, l'anniversaire de la mort du Sauveur. C'est de toute évidence pour la province d'Asie.

2° Déjà au commencement du second siècle, cette célébration se faisait différemment suivant les Eglises, par exemple à Rome et à Ephèse. Le presbytre Sixte I, dont parle Irénée nous fait remonter bien haut. « Sixte I, dit la *Real. Encykl*[1]. (XIV, p. 457), doit avoir été évêque de Rome depuis 116 ou 119 jusqu'en 128 ou, suivant d'autres, 139. La tradition lui attribue l'introduction des fêtes *antépascales*. » — « Sixte I ou Xyste I, dit l'*Encyc. des sc. relig.* (XI, p. 622), fut presbytre-évêque de Rome d'après Lipsius... environ 10 ans et mourut au plus tôt en 124, au plus tard en 126. » Il est à noter qu'Irénée remonte jusqu'à lui et pas plus haut. — Dans un des deux fragments de la lettre à Victor conservés par Eusèbe, Irénée dit à propos de la diversité qui existait entre les Eglises de son temps pour le jeûne antépascal. : « Elle a existé beaucoup plus tôt parmi nos devanciers, qui, ne conservant pas exactement, à ce qu'il semble, ce qu'ils avaient reçu, ont transformé la coutume simple et malhabile en ce qui l'a suivie[3]. » Cette opinion

[1] *Παρεχώρησεν τὴν εὐχαριστίαν, κατ' ἐντροπὴν δηλονότι.*

[2] Voir dans Eus. *Hist. eccl.*, V, 20; *al.* 18, la lettre si intéressante d'Irénée à Florinus.

[3] *Ἀλλὰ καὶ πολύ πρότερον ἐπί τῶν πρό ἡμῶν, τῶν παρά το ἀκριβές, ὡς εἰκός,*

d'Irénée, du reste modestement exprimée, serait aussi, peut-être, applicable à ce qui concerne la date de la célébration de la Pâque. Les Eglises de la province d'Asie auraient conservé la forme la plus antique, surtout là où se trouvaient à l'origine un certain nombre de Juifs convertis ; mais cette « coutume simple et malhabile » devait naturellement être modifiée plus tard. Et ce sont des considérations de ce genre qui doivent avoir conduit Irénée, originaire lui-même de l'Asie-Mineure et disciple si fidèle de Polycarpe, à adopter le rite de la majorité des Eglises, même à le patronner.

3° Vers la fin du second siècle et depuis longtemps, le dimanche était célébré, en particulier comme le jour par excellence de la Cène, au moins dans la très grande majorité des Eglises, à Jérusalem comme à Alexandrie, au Pont comme à Rome et en Gaule.

4° Il y eut donc de très bonne heure deux systèmes de fêtes chrétiennes : le système hebdomadaire, où primait le dimanche, comme jour commémoratif de la résurrection du Seigneur, mais où le mercredi et le vendredi, rappellaient aussi la trahison de Judas et la Passion, — et le système annuel, d'après lequel on célébrait la Pâque, comme anniversaire de la Passion, et la Pentecôte, en tant que commençant avec le jour anniversaire de la Résurrection, et commémorant à la fois cette résurrection et l'envoi du Saint-Esprit [1].

κρατούντων τὴν καθ' ἁπλότητα καὶ ἰδιωτισμὸν συνήθειαν εἰς τό μετέπειτα πεποιηκότων. Nous avons traduit comme Massuet et Stieren (*quae ex simplicitate et imperitiâ ortum habuit*).

[1] « On admet généralement, dit Steitz (*Real-Encykl.*[1], XI, p. 151 ; 2e éd., p. 271) que la fête chrétienne de Pâques réunissait en elle déjà dans le 2d siècle, le double caractère du deuil de la Passion et de la joie de la Résurrection (Neander..), mais c'est à tort. Les deux émotions étaient réparties en deux temps de fête, la Pâque et la Pentecôte, qui, au fond, correspondaient aux *stations* hebdomadaires et au dimanche. La Pentecôte, dans le sens large, comprenait 50 jours et solennisait la résurrection et l'ascension du Christ, ainsi que l'effusion du Saint-Esprit. C'était toute une période de joyeuse fête. Aussi ne devait-il point s'y trouver de *stations ;* on ne priait pas à genoux, mais debout. L'eucharistie y était, sans doute, journellement célébrée. *Ἰσοδυναμεῖ τῇ ἡμέρᾳ τῆς κυριακῆς*, dit en conséquence Irénée. — D'autre part, voici les faits qui

5° La controverse pascale entre les Eglises de la province d'Asie et le reste de la chrétienté s'explique précisément par le conflit de ces deux systèmes[1], les chrétiens de cette province étant en outre, par de respectables raisons de sentiment,

nous font reconnaître que la Pâque du 2d et du 3e siècle était exclusivement une fête de la Passion : 1° Les plus anciens Pères parlent tous de la présupposition que Christ était le véritable agneau pascal et qu'il avait parfaitement accompli les rites typiques du sacrifice de la Pâque. Sous ce rapport, déjà le mot *Πάσχα* leur rappela ceux de *πάσχειν* et de *passio* (Just. *Dial.* ch. 40 ; Irénée IV, 10 ; Tertull., *Adv. Jud.* ch. 10). Augustin protesta le premier contre cette dérivation (*Ep.* 55). Aussi lorsque l'Eglise remplaça par une fête chrétienne la fête juive abrogée, celle-là ne pouvait être que celle de la mort de Christ. 2° D'autres déclarations des Pères nous conduisent au même résultat. Tertullien considère comme temps propres au baptême la Pâque, *cum et passio Domini, in quâ tinguimur, adimpleta est*, et la Pentecôte, où les chrétiens célèbrent la résurrection de Christ, le don de la grâce du Saint-Esprit et l'annonce par les anges du retour du Seigneur (*De bapt.*, 19). Origène dit de même : « Celui qui peut dire en vérité : Nous sommes ressuscités avec Christ et Dieu nous a fait asseoir avec lui dans les lieux célestes, est toujours dans les jours de la Pentecôte » (*Contre Celse*, VIII, 22). Comme il différencie ainsi la signification de la Pentecôte de celle de la Pâque, il ne peut rapporter la fête de la Résurrection qu'à celle-là. »

Zöckler, dans l'art. Pentecôte, de *Real-Encykl.*[2], dit aussi : « Primitivement, le nom de Pentecôte désignait tout l'intervalle de fête compris entre le 1er jour de Pâque (vom ersten Ostertage) et la commémoration de l'envoi du Saint-Esprit. C'est dans ce sens que Tertullien comprend la fête de Pentecôte : *Excerpe singulas solennitates nationum et in ordinem exsere : Pentecosten implere non poterunt.* Ailleurs (*De coron.*, 3), il caractérise déjà la célébration de la Pentecôte par l'absence de jeûnes et la prière debout, en opposition au temps de la Pâque.... De même l'*Ordo Romanus*, qui dit : *Tempus Pentecostes inchoatur a primo die resurrectionis et currit usque ad diem quinquagesimum post Pascha....* Le sens étroit du mot Pentecôte (ou de son équivalent latin *quinquagesima*), comme désignation du seul dernier jour de la période des 50 jours de fête, apparaît pour la 1re fois dans un canon du concile d'Elvire en 305, où la coutume, pratiquée ici et là, de ne célébrer que le 40e jour, celui de l'Ascension, au lieu du 50e, est interdite comme hérétique, et où il est dit expressément : *Juxta auctoritatem Scripturarum, cuncti diem Pentecostes celebremus.* »

[1] A. Viguié l'a bien fait ressortir dans un article de la *Revue bleue* (avril 1890) sur *La Fête de Pâques.* Voir surtout p. 431.

très attachés à l'anniversaire annuel de la mort du Seigneur d'après le calendrier israélite.

6° Les jours de la semaine étant indépendants des jours de l'année et du mois, les deux systèmes ne pouvaient être strictement associés sans qu'il n'en résultât dans la pratique de nombreux inconvénients.

7° Dans la transaction qui devait intervenir, le système hebdomadaire devait nécessairement primer, déjà parce que le dimanche seul était réellement une institution fondée par le Seigneur et les apôtres.

§ 7. Méliton, de Sardes, et Denys, de Corinthe.

Contemporains l'un de l'autre (Eus. *Hist. eccl.* IV, 20, *al.* 21), ils l'étaient aussi d'Irénée.

Méliton fut évêque de Sardes. D'après Steitz, il aurait vécu surtout dans la seconde moitié du second siècle et écrit vers 170 un livre *Sur la Pâque*. Selon Charteris, ce serait vers 175[1]. Polycrate, évêque d'Ephèse, le dépeint comme agissant en tout sous l'influence du Saint-Esprit, et Tertullien rapporte que la plupart des chrétiens le regardaient comme ayant été un prophète[2]. Il a publié de nombreux écrits, dont une *Apologie* adressée à Marc-Aurèle. La plupart sont entièrement perdus, entre autres, un *Traité sur le dimanche*[3], à notre connaissance, le premier ouvrage spécial sur ce sujet. « On peut penser, dit Routh (I, p. 120), que l'auteur y montrait combien le premier jour hebdomadaire ou, comme alors on l'appelait mystiquement, le 8e, l'emportait en dignité sur le 7e. » L'ouvrage aurait ainsi rappelé plusieurs passages du *Dial. avec Tryphon.* Piper, dans un article publié en 1838 dans les *Th. St. u. Kr.* sur Méliton, avait déjà cherché avec soin (p. 91-95) à déterminer les principales thèses qui devaient être développées dans ce traité ; mais plusieurs des conjectures émises ne seraient plus soutenables. —

[1] *Real-Encykl.*[1], IX, p. 313. — *Canonic.*, p. LXXXVII.

[2] Eus. *Hist. eccl.*, V, 22. — Jérôme, *De viris illustribus*, ch. 24.

[3] *Περί Κυριακῆς λόγος*. Eus., *Hist. eccl.*, IV, 26 (*al.* 25).

Denys, évêque de Corinthe vers 170 [1], était si généralement apprécié qu'on lui demandait parfois d'écrire à d'autres communautés que la sienne, des épîtres-exhortatives et instructives. On en connaissait 7 dans l'ancienne Eglise, et Eusèbe nous en a conservé quelques fragments (*Hist. eccl.* IV, 23, *al.* 22). Trois d'entre eux faisaient partie d'une lettre adressée à l'Eglise de Rome. Voici le second, avec les lignes qui lui servent d'introduction : « Dans cette même lettre, Denys fait aussi mention de l'épître adressée aux Corinthiens par Clément, montrant ainsi que depuis le commencement, en vertu d'une ancienne coutume, on lisait cette épître dans l'Eglise. Denys dit en effet : « Aujourd'hui donc nous avons célébré le saint jour dominical, dans lequel nous avons lu votre lettre, que nous aurons toujours pour être exhortés par sa lecture, comme aussi la première lettre qui nous a été écrite par Clément [2]. » — Cette épître de Clément, évêque de Rome, adressée aux chrétiens de Corinthe, est celle qui nous a été conservée et qui est généralement reconnue comme datant de 93 à 97, (voir *Revue*, 1892, p. 548 note 1). Depuis cette époque, l'Eglise de Corinthe n'avait donc pas reçu de lettre semblable de l'Eglise de Rome. — Il vaut aussi la peine de constater l'épithète de *saint* que Denys applique ici au dimanche.

Nous avons déjà fait allusion au troisième fragment de son épître aux Romains (*Ibid.* p. 468). C'est là que les écrits du Nouveau Testament sont appelés par Denys « les Ecritures dominicales » et sont ainsi nettement différenciés des épîtres ecclésiastiques que les chrétiens pouvaient s'adresser vers la fin du second siècle [3].

[1] Charteris, p. 44. *Real-Encykl.* [1], III, p. 418.

[2] *Δηλῶν ἀνέκαθεν ἐξ ἀρχαίου ἔθους ἐπί τῆς ἐκκλησίας τὴν ἀνάγνωσιν αὐτῆς ποιεῖσθαι.... Τὴν σήμερον οὖν κυριακὴν ἁγιάν ἡμέραν διηγάγομεν, ἐν ᾗ ἀνέγνωμεν....*

[3] *Ἐπιστολάς γάρ ἀδελφῶν ἀξιωσάντων με γράψαι ἔγραψα. Καὶ ταύτας οἱ τοῦ διαβόλου ἀπόστολοι ζιζανίαν γεγέμικαν, ἃ μὲν ἐξαιροῦντες, ἃ δέ προστιθέντες. Οἷς το οὐαί κεῖται. Οὐ θαυμαστόν ἄρα, εἰ καὶ τῶν κυριακῶν ῥαδιουργῆσαί τίνες ἐπιβέβληνται γραφῶν, ὁπότε καὶ ταῖς οὐ τοιαύταις ἐπιβεβουλεύκασι.* Ce passage, intéressant à plusieurs égards, fait bien ressortir la nécessité et la légitimité de la critique historique en théologie comme ailleurs. — Voir Charteris, p. 44, note 1.

§ 8. Irénée.

D'abord disciple de Polycarpe, plus tard évêque de Lyon, il fut un lien vivant, saint et béni, entre les Eglises de l'Orient et celles de l'Occident. Il vécut de 140 environ à 202 (*Real. Encykl.*[1] VII, p. 48.. Charteris p. XIX).

Nous l'avons déjà vu défendre sans fanatisme, au temps de Victor, le rite de la majorité des Eglises pour la célébration de la Cène de Pâque, rite dont la présupposition fondamentale était l'existence et l'importance bien avérée de l'institution du dimanche comme jour commémoratif de la résurrection du Seigneur. Eusèbe, avant de citer quelques passages de la lettre d'Irénée à Victor au nom des Eglises de Gaule, en résume ainsi le sens général : « Il reconnait que c'est au seul jour du dimanche (ἐν μόνῃ τῇ τῆς κυριακῆς ἡμέρᾳ) qu'il faut célébrer le mystère de la résurrection du Seigneur » (c'est-à-dire la Cène de la fête de cette résurrection), mais il blâme énergiquement Victor pour ses procédés à l'égard des « Eglises de Dieu qui conservent la tradition d'une ancienne coutume. »

Ailleurs (*Revue*, 1892, p. 554, note 1), nous avons vu que d'après l'auteur du petit ouvrage *Quaest. et resp. ad orthodoxos* faussement attribué à Justin, Irénée, dans un *Traité sur la Pâque*, faisait remonter jusqu'aux temps apostoliques l'usage de ne point s'agenouiller le dimanche et disait que cet usage n'avait pas moins lieu dans les jours de la Pentecôte, rappelant, comme le dimanche, la résurrection du Seigneur.

Dans ce passage, comme dans la citation précédente, apparaît la même expression assez étrange ἡ ἡμέρα τῆς κυριακῆς, comme qui dirait dans notre langue : le jour du dominical (sous-entendu : jour), ou : le jour du jour du dimanche (*dies dominica*), c'est-à-dire, au fond, le jour du Jour du Seigneur. Rien ne prouve mieux, nous semble-t-il, que ἡ κυριακή était tout à fait devenu un substantif, qui, pour être compris, n'avait besoin d'aucun sous-entendu et pouvait même avoir perdu son sens étymologique, précisément comme notre mot dimanche. Le sens concret, définitif, de celui-ci, pour désigner la fête du

premier jour hebdomadaire, n'est-il pas en effet devenu tellement usuel que, nous aussi, nous disons couramment, sans nous douter du pléonasme : le jour du dimanche ? Une remarque analogue a déjà été faite à propos d'un passage de la Didachè (*Revue*, 1892, p. 545).

§ 9. Théophile d'Antioche.

D'après la *Real. Encykl.*[1], il fut nommé évêque d'Antioche vers 176, et, selon Nicéphore, son épiscopat dura 13 ans[1].

Un fragment de ses commentaires sur les Evangiles, conservé en latin par Jérôme dans sa *Lettre à Algasia, quaest. 6*, mérite d'être signalé. On le trouve aussi p. 1605 du 6e vol. de la *Patrologie grecque* de Migne et dans Grabe, *Spicil.* II, p, 223. Il s'agit de la parabole de cet économe infidèle (Luc XVI, 1-8), qui remet à un premier débiteur de son maître 50 mesures d'huile sur les 100 qui étaient dues, et à un second débiteur, 20 mesures de blé sur 100, de sorte que celui-ci n'en devait plus que 80.

Dans la singulière interprétation de Théophile, l'économe est Saul, devenu Paul, qui, après avoir été élevé aux pieds de Gamaliel et avoir même persécuté les chrétiens, a été saisi par Christ, pour devenir son disciple, son apôtre. Il se dit, lui aussi : « Travailler à la terre? je ne le puis. Mendier? j'en ai honte, » et alors il vise désormais à se faire recevoir par les chrétiens dans leurs demeures. Le premier débiteur est le monde païen auquel Paul s'adresse pour le convertir ; le second est le peuple juif. « En second lieu, dit Théophile, il appela le peuple des Juifs, qui avait été nourri par le froment des prescriptions de Dieu et qui lui devait un nombre centénaire (nombre représentant la perfection, d'après ce qui précède immédiatement), et il le contraignit de faire de 100 80, c'est-à-dire de croire à la résurrection du Seigneur, à laquelle se rapporte le nombre du huitième jour et qui se complète par

[1] T. XVI, p. 23. Charteris (p. CXIX) assigne comme date approximative de son épiscopat, 180-193. D'après l'*Encycl. des sc. rel.*, XII, p. 100, Théophile serait mort vers 182.

la multiplication de 8 par 10, — *afin que le peuple passât du sabbat de la loi au premier jour de la semaine*[1]. Aussi le Seigneur déclara-t-il qu'il avait bien fait, » etc..

Si pleine d'arbitraire et de haute fantaisie que soit cette interprétation ou application de la parabole, toujours est-il que Théophile y fait clairement allusion à la célébration , par les chrétiens, du premier jour hebdomadaire, alors si souvent désigné comme huitième jour, et qu'il la rattache expressément au souvenir de la résurrection de Christ. Mais ce qu'il y a de plus remarquable dans ce passage, c'est qu'il établit très nettement que le sabbat de la Loi doit être remplacé, pour les chrétiens, par la fête du premier jour de la semaine, et qu'ainsi cette fête correspond bien dans la Nouvelle Alliance au sabbat de l'Ancienne.

§ 10. Tertullien.

Il paraît être né vers 160, s'être converti au christianisme entre 190 et 200, être mort entre 220 et 240[2]. Nous voudrions signaler dans ses écrits moins la confirmation des données déjà constatées, que les éléments nouveaux qu'ils y ajoutent, et cela sur quatre points distincts.

1° Il nous apprend le premier que les païens eux-mêmes connaissaient si bien l'observation chrétienne du dimanche qu'ils en tiraient même une objection contre le christianisme, comme ils avaient précédemment tourné les Juifs en ridicule

[1] *...et coëgit ut de centum octoginta faceret, id est, crederet in Domini resurrectione, quae octavae diei continetur, et de octo completur decadibus : ut de sabbato legis transiret ad primam sabbathi. — Et de octo completur decadibus*, littéralement : et de huit se complète par des dizaines. Nous avons tâché d'être un peu plus clair par une traduction moins littérale. Il semble du reste que le sujet devrait être, non pas proprement la résurrection de Christ, mais le nombre même du 8e jour. L'auteur semble vouloir dire que 8 est le nombre de la résurrection de Christ, en étant le nombre du jour de cette résurrection, et que ce nombre se retrouve, avec le sceau de la perfection exprimé par les dizaines, dans le nombre 80 de la parabole.

[2] *Real-Encycl.* [1], XV, p. 555... ; Charteris, p. CXX. Backouse (p. 516) place la conversion en 185 ; Chastel, vers 196.

pour leurs sabbats. « D'autres, dit Tertullien dans son *Adversus Gentes* (ch. 16), croient que notre Dieu, c'est le soleil. Peut-être, bien que nous n'en ayons aucune peinture sur toile, nous rangeront-ils avec les Perses, qui en portent partout l'image sur leurs boucliers. Je soupçonne enfin que c'est pour avoir appris que nous faisions nos prières tournés vers l'Orient. Mais vous-mêmes, pour la plupart, en affectant parfois d'adorer aussi les choses célestes, vous remuez les lèvres du côté du levant. Et si, pour une raison tout autre que la religion du Soleil, nous donnons à la joie le Jour du Soleil (*diem Solis lætitiæ indulgemus*), nous ne faisons qu'imiter ceux qui, assignant le Jour de Saturne à l'oisiveté et à la bombance, renchérissent eux-mêmes sur la coutume juive qu'ils ignorent » (Voir *Rev. de théol. et de phil.* 1889, p. 576 note 1). — Un passage parallèle, à quelques égards plus précis, se retrouve dans *Ad nationes* I, 13. « D'autres estiment... que le soleil est le Dieu chrétien, parce qu'il sera parvenu à leur connaissance que nous faisons nos prières du côté de l'orient ou que nous nous réjouissons le Jour du Soleil (*die Solis lætitiam curare*)... C'est vous certainement qui même dans le registre des sept jours avez compté le Jour du Soleil et qui parmi ces jours avez choisi celui qui le précède[1] pour y supprimer ou renvoyer au soir le lavage, ou pour ne rien faire et festoyer. En agissant ainsi, vous renchérissez vous-mêmes sur ce que font des religions étrangères. Car ce sont les Juifs qui ont les sabbats de fête... Aussi,... vous qui nous reprochez le Soleil et son jour, reconnaissez que nous sommes voisins : nous ne sommes pas loin de Saturne et de vos sabbats. » —

Tertullien est en second lieu le premier théologien chez qui le dimanche apparaisse comme jour de repos. « Quant à l'age-

[1] *Qui etiam in laterculum septem dierum Solem recepistis, et ex diebus ipso priorem praelegistis.* Ed. Oehler. — *Ipso priorem,* c. à d. la veille du jour du Soleil, dont il vient d'être question, par conséquent, le Jour de Saturne ou du sabbat. — Voir *Rev. de th. et de ph.*, 1889, p. 576, où dans la 1re citation de la note 1, il faut, conformément à l'éd. de Œhler, lire : *certe,* au lieu de : *certi ; ipso,* au lieu de *ipsum.* Il faut aussi remplacer le — par...

nouillement, dit-il dans un passage (*De orat.* c. 23 ; *al.* 18), auquel nous avons déjà fait allusion et sur lequel nous aurons à revenir, il y a quelque variété dans l'observance à cause d'un petit nombre de frères (*per pauculos quosdam*), qui, le jour du sabbat, ne fléchissent pas le genou. Comme cette divergence se manifeste surtout dans les assemblées, le Seigneur donnera sa grâce, afin qu'ils renoncent à leur pratique ou l'observent sans causer de scandale. Mais nous, selon l'enseignement que nous avons reçu, nous devons dans le seul jour de la résurrection du Seigneur, non seulement ne pas nous agenouiller, mais encore nous garder de toute attitude et de toute occupation anxieuses, différant même les affaires, pour ne pas donner place au diable. Nous faisons de même dans la période de la Pentecôte, parce que nous la marquons de la même solennité d'allégresse [1]. Au reste, qui hésite en un jour quelconque à se prosterner devant Dieu, au moins pour la première prière par laquelle nous entrons dans la lumière ? Mais lors des jeûnes et des stations, aucune prière ne doit être faite sans l'agenouillement, ni toute expression accoutumée d'humilité. Car alors nous ne prions pas seulement, nous supplions... »

Il est remarquable non seulement que cette 1re mention du dimanche comme jour du repos apparaisse si tard : dans la 2de moitié du 2d siècle, mais encore que le repos du dimanche y soit envisagé, non pas comme une conséquence de l'antique commandement du sabbat, mais comme un commandement chrétien, reçu par tradition. dans le sens vague du mot (*sicuti accepimus... debemus...*), et aussi comme une conséquence de la joie religieuse qui doit caractériser soit le dimanche, soit toute la période de Pentecôte. Rien ne prouve mieux la profonde originalité de l'institution : c'était bien une nouvelle création.

Le dimanche dut dès l'origine rappeler essentiellement la résurrection du Seigneur, et, sous ce rapport, il se prêtait ad-

[1] *Quae dissensio cum maximé apud ecclesias causam dicit. — Solo die dominicae resurrectionis. — Sed omni anxietatis habitu et officio cavere debemus, differentes etiam negotia, ne quem diabolo locum demus. — Quod eâdem exultationis sollemnitate dispungimus.*

mirablement au culte, à l'adoration (Act. XX, 7; Apoc. I, 10), au déploiement de la charité (1 Cor. XVI, 1-4). Nous le voyons signalé plus tard dans la lettre de Pline, la Didachè, Justin Martyr, etc., comme le jour par excellence de la communion et du culte ; dans l'Ep. dite de Barnabas, déjà comme jour de réjouissance (εἰς εὐφροσύνην) ; nous constatons déjà chez Justin le rôle très significatif de la prière faite debout en ce jour ; nous le voyons appelé par Denys, de Corinthe, « le saint jour dominical. » Mais tous ces traits sont éminemment positifs et tranchent avec le caractère originel, si formellement négatif de la loi mosaïque du sabbat (Ex. XX, 8). Le même contraste, du reste, différencie la loi de l'Ancien Testament et celle du Nouveau, comme cela ressort de la comparaison du Décalogue avec le Sommaire dominical de la loi chrétienne, et du Sermon sur la Montagne (Mat. XXII, 36-39 ; V, 17-48, etc.) — Néanmoins, de même que les commandements de la Nouvelle Alliance impliquent en général les prohibitions de l'Ancienne, le caractère positif du dimanche devait entraîner son côté négatif, comme jour de repos. La religieuse et chrétienne joie du dimanche ne pouvait être ressentie sans inviter au recueillement, à la prière, à l'adoration, au déploiement de la charité fraternelle, et pour que le dimanche fût réellement le grand jour de culte pour l'Eglise, il fallait nécessairement qu'il devînt toujours plus un jour de repos. Il y avait là non seulement une nécessité, même matérielle, appelée à se manifester proportionnellement au progrès des communautés, mais encore une vraie réclamation de la vie chrétienne sous l'influence du Saint Esprit (*differentes enim negotia, ne quem diabolo locum demus*).

C'est un fait, Tertullien n'invoque point à l'appui du repos dominical, qu'il reconnaît comme un devoir pour les chrétiens, l'obligation si hautement et si fortement prescrite pour le sabbat. Il ne le fait ni dans le *De oratione*, ni dans son *Adversus Judæos* (II, 2-4, 6), où il disserte sur la distinction entre le sabbat temporaire de la loi mosaïque et le sabbat éternel, qui semble être pour lui le temps même de la Nouvelle Alliance, ni dans son *Adversus Marcionem* (ch. XII), où il défend contre

cet hérétique l'institution divine du sabbat de l'Ancienne Alliance.

La violente opposition qu'il y avait alors entre Juifs et chrétiens, et le pharisaïsme avec lequel ceux-là continuaient à observer le sabbat, devaient mal disposer ceux-ci à lui rattacher leur dimanche, à envisager l'un comme un développement spirituel, une transformation, un accomplissement de l'autre, à appliquer au dimanche ce qui dans les prescriptions du sabbat mosaïque était, selon la Nouvelle Alliance, applicable à son jour de fête hebdomadaire.

N'oublions pas, d'autre part, que le sabbat mosaïque était fait pour un peuple entier, où il devait être une loi fondamentale sanctionnée par la législation la plus sévère. Dans une vie sociale un peu compliquée, le repos d'un jour hebdomadaire ne peut guère être largement pratiqué par les familles et les individus que s'il l'est généralement, publiquement, dans une certaine mesure ; et ce qui était déjà difficile pour les Juifs, bien qu'ils fussent si connus, eux et leurs sabbats, dans l'empire romain, qu'ils formassent une seule famille, non seulement par les idées, mais aussi par le sang, et qu'ils fussent réellement habitués à vivre à part, devait l'être bien plus encore pour les chrétiens. Ils étaient alors, en effet, beaucoup moins connus et moins faciles à comprendre ; de plus, loin d'appartenir à un même peuple, ils sortaient de toutes les nations, comme de toutes les familles et de toutes les classes de la société, surtout des plus humbles : ils étaient ainsi beaucoup plus mêlés à la vie collective, beaucoup plus enlacés dans les mille engrenages sociaux des pays qu'ils habitaient [1]. Pour que le dimanche pût être un peu complètement observé par les chrétiens, il fallait qu'ils fussent devenus assez nombreux et assez

[1] Dans un intéressant discours prononcé en 1891 et imprimé sans être mis en vente, G. Peyer me semble bien dans le vrai quand il dit : « Une grande partie des chrétiens des 1ers siècles se composait d'esclaves, qui pouvaient aussi peu que les ouvriers de nos fabriques, se libérer entièrement du travail en un jour déterminé de la semaine. Une rigoureuse interdiction du travail des dimanches aurait été un véritable sabot pour la course triomphale du christianisme, qui s'adressait surtout aux classes des serviteurs. Aussi bien n'était-ce pas sans raison que les cultes avaient

influents pour transformer jusqu'à un certain point la société, tout au moins pour s'y mouvoir avec quelque liberté. Mais du moment où cette condition se réaliserait, la théorie du dimanche comme jour du repos hebdomadaire, comme légitime héritier du sabbat mosaïque et du sabbat primitif, ne devait pas manquer de surgir, et c'est bien ce qui eut lieu au IVme siècle. D'un côté, l'empereur Constantin, devenu chrétien, ne tarda pas à ordonner le repos du dimanche, au moins jusqu'à un certain point[1], et, de l'autre, l'Eglise, au lieu d'insister sur l'antithèse du dimanche et du sabbat, se plut au contraire, à faire ressortir leur filiation, leur correspondance, leur intime rapport.

Et si cette théorie, plus ou moins nouvelle, devait surgir quand les temps l'y appelleraient, ce ne devait pas être seulement pour répondre à des besoins spirituels, à des postulats de l'esprit chrétien ; ce devait être aussi, et avant tout, parce qu'elle était vraie, dans l'analogie de la foi, conforme à la volonté de Dieu.

En fait, l'institution du dimanche s'est moulée dès le commencement, c'est-à-dire déjà dans les temps apostoliques, sur le type du sabbat, en ayant pour base la semaine israélite, elle-même fille du sabbat. Pour l'un comme pour l'autre, il y avait solennisation particulière et religieuse d'un jour, constamment le même, sur sept.

D'autre part, à l'origine de l'un et de l'autre, n'y avait-il pas la commémoration d'un événement religieux de toute importance, création de l'univers ou résurrection du Seigneur Jésus ? Et ces deux événements ne se correspondaient-ils pas à un haut degré ? La résurrection de Jésus n'est-elle pas l'achèvement virtuel de la Rédemption et de ce qu'on peut appeler la 2de création au sein de l'humanité déchue (2 Cor. V, 17) ?

Le dimanche rappelle en 1re ligne la résurrection du Seigneur ; mais, se réalisant, lui aussi, comme un jour de repos

lieu au crépuscule matinal du dimanche et tard dans la soirée : c'étaient les seules heures dont pouvaient disposer, sans préjudice des devoirs de profession, des hommes qui n'étaient pas libres et dépendaient de leurs semblables. » (*Was lehrt uns die Geschichte des Sonntags? Basel.*)

[1] Voir *Appendices* I et II à la fin de l'article suivant et dernier.

sur sept, il ne doit pas moins commémorer toujours, comme le faisait le sabbat, la création des cieux et de la terre. Le dimanche rappelle la résurrection de Jésus et la création de l'univers, de même que le sabbat mosaïque rappelait déjà simultanément et cette création et la sortie d'Egypte, type prophétique de la Rédemption individuelle, universelle et eternelle que Jésus devait accomplir.

Mais nous ne saurions poursuivre maintenant ces considérations générales et nous devons revenir à Tertullien. —

La 3e donnée que nous trouvons chez lui pour la 1re fois, concerne l'interdiction du jeûne le jour du dimanche.

« Dans le Jour du Seigneur, est-il dit *De coronâ*, chap. III (voir *Revue*, 1892, p. 554 note 2), nous regardons comme interdit de jeûner ou d'adorer à genoux, et nous jouissons de la même immunité de Pâque à Pentecôte. » Comme Zahn l'a remarqué justement (*Gesch. d. Sont.*, p. 63, note 24), cette prohibition du jeûne le dimanche est aussi renfermée dans l'expression générale déjà mentionnée : *Omni anxietatis habitu et officio cavere debemus.* Le jeûne et la génuflexion, en tant que signes de douleur et d'humiliation, étaient regardés comme incompatibles avec le dimanche à cause de la joie et de la reconnaissance qu'on devait y ressentir. Les sévères prescriptions des jeûnes montanistes ne s'appliquaient ni à ce jour, ni au samedi (*De jejunio*, chap. XV). « Tandis qu'Augustin cherche encore à prouver par l'Ecriture que le jeûne au jour du dimanche ne serait point en soi un péché, mais seulement un scandale heurtant la coutume ecclésiastique (*Ep.* XXXVI, 2 et 16, *Ad Casulanum*), les canons de l'Eglise grecque s'expriment ordinairement dans le sens des anciennes *Constitutions apost.*, où il était dit d'après Epiphane (*Hæres.* LXX, 11) : « Maudit soit devant Dieu celui qui se mortifie un dimanche. Cp. *Constit. apost.* V, 20 [1]. On fut tout au moins fortifié dans

[1] Ed. Lagarde, p. 155, 24. *Πᾶν μέντοι σάββατον ἄνευ τοῦ ἑνός* (celui de la Semaine sainte) *καὶ πᾶσαν κυριακὴν ἐπιτελοῦντες συνόδους εὐφραίνεσθε. Ἔνοχος γὰρ ἁμαρτίας ἔσται ὁ τὴν κυριακὴν νηστεύων ἡμέραν ἀναστάσεως οὖσαν, ἢ τὴν πεντηκοστήν, ἢ ὅλως ἡμέραν ἑορτῆς Κυρίου κατήφων· εὐφρανθῆναι γὰρ δεῖ ἐν ταύταις, ἀλλ' οὐ πενθῆσαι.* Voir aussi *Revue*, 1892 p. 536, pour le Pseudo-Ignace.

cette manière de voir par l'opposition des Eustathiens, des Manichéens et des Priscillianites, qui plus ou moins changeaient les jours joyeux de l'Eglise en jours de jeûne, et l'inverse. » (*Gesch. d. Sont.* p. 64). —

Tertullien semble enfin le 1er qui ait mentionné une certaine célébration du samedi dans l'ensemble même de l'Eglise.

Dans le *De orat.*, chap. XXIII (al. 18), il parle de quelques chrétiens qui, le sabbat, comme le dimanche, avaient coutume de ne point prier à genoux, du scandale qui en résultait pour les Eglises, et il émet le vœu que ces chrétiens ou renoncent à cette coutume ou tout au moins trouvent moyen de la pratiquer sans scandaliser leurs frères (voir p. 38)... — D'autre part, dans le *De jejun.*, chap. XIV, après avoir parlé des fêtes chrétiennes de Pâques et de Pentecôte, des *stations* du mercredi et du vendredi, du jeûne du vendredi saint, il dit aux chrétiens catholiques, pour lui, les *psychiques :* « Au reste vous allez même parfois jusqu'à continuer le jeûne au jour du sabbat, bien que vous n'ayez jamais justifié ce jeûne, sauf pour la Pâque[1] ; » puis

[1] *Quanquam vos etiam sabbatum, si quando, continuatis, nunquam nisi in Paschâ jejunandum secundum rationem alibi redditam.* — Cette continuation, le jour du sabbat, du jeûne du vendredi, semble en rapport intime avec ce qui est ordinairement appelé *ὑπέρθεσις* ou *superpositio.* « Pendant qu'un grand nombre, dit la *Real-Encykl.* [1], (IV, p. 334), étendaient, dans leur zèle, le jeûne jusqu'au jour entier et même sur plusieurs jours, d'autres abrégeaient le temps ou ne s'interdisaient que certains aliments. » — *Ὑπέρθεσις, superpositio,* dit Routh, III, p. 244, *diei esse videtur superpositio, sive jejunium ultra solitum tempus celebratum, et jejunandi extitisse modus severissimus, dum diem noctemque sequentem, imo et quandoque per plures dies ac noctes ἀσιτοί διέτελουν. Ita Victorinus... : « quare usque ad horam nonam jejunamus* (addend. *: aut) usque ad vesperam, aut superpositio usque in alterum diem fiat....* » Plus loin, Routh cite avec adhésion ces lignes de Guill. Hooper : « *Tradit Dionysius nonnullos fuisse christianos qui cibo abstinuerint omni, sive 6 dies ante Pascha superposuerint* (h. *e.* passed over *et pro expositione : prorogaverint...*), *alios autem extitisse, qui 4 dies, alios qui 3, alios rursus qui 2 tantum superposuerint.* » — L'épître de Denys d'Alexandrie sur la fin du jeûne de Pâque (Routh, T. III, p. 223..), à laquelle il vient d'être fait allusion, est très importante pour l'intelligence de cette *ὑπέρθεσις.* On peut y ajouter, outre la phrase de Victorin signalée plus haut (Routh, T., III, p. 456), le canon 26 des décrets du concile d'Iliberis, en Bétique, tenu en 313 (Routh, T., IV, p. 255..):

au chap. XV, il déclare que les Montanistes n'ont dans l'année que deux semaines de *xérophagies* et encore non complètes, les sabbats et les dimanches étant exceptés[1].

Ainsi au temps de Tertullien, 1° il y avait, dans l'Eglise, des chrétiens qui ne voulaient s'agenouiller pas plus le samedi que le dimanche ; 2° d'autres prolongeaient au samedi le jeûne du vendredi ; 3°, par contre, les Montanistes eux-mêmes, si rigides qu'ils fussent, exceptaient de leurs semaines de jeûne le samedi et le dimanche. — On voit donc se dessiner déjà deux courants distincts pour la célébration chrétienne du samedi : d'un côté, on s'agenouille et on jeûne ; de l'autre, dans des périodes extraordinaires de jeûne, le jour fait exception, comme le dimanche. Ces deux courants se caractériseront plus tard le 1er comme surtout occidental et romain; le 2d, comme surtout oriental.

Telles sont les 1res données sur une célébration postérieure du samedi dans l'ensemble de l'Eglise. Nous ne parlons pas en effet des sectes éminemment judaïsantes, car il est évident qu'elles observaient le sabbat. Comme nous l'avons vu, les unes, plus strictes et plus renfermées en elles-mêmes, s'en tenaient à la célébration de ce jour ; les autres, plus libres et plus désireuses d'exercer de l'influence, observaient aussi le dimanche ; mais leur influence fut obstinément repoussée par les grandes Eglises de l'Orient et de l'Occident.

Il y a là une question de quelque importance, peu étudiée et sur laquelle Zahn a commencé à répandre de la lumière.

« L'opinion ordinaire, dit-il (*Gesch. d. Sonnt.*, p. 69), qui se trouve chez Neander et dans la littérature populaire sur le di-

Errorem placuit corrigi, ut omni sabbati die jejunii superpositiones celebremus, c. à d., il a été décidé de corriger l'erreur, de telle sorte que désormais nous célébrions en tout jour de sabbat les superpositions du jeûne, c. à d. que nous jeûnions chaque sabbat par extension ou prolongation du jeûne du vendredi.

[1] *Duas in anno hebdomadas xerophagiarum, nec totas, exceptis scilicet sabbatis et dominicis, offerrimus Deo.* Le mot *xérophagie*, de ξηρός, sec, sévère, et de φαγεῖν, désigne un jeûne strict, en opposition aux *semijejunia* des stations, de même que le mot *jejunium*. Voir *Real-Encykl.*[1], XV, p. 10.

manche[1], et d'après laquelle la double célébration du sabbat et du dimanche remonterait jusqu'aux premiers temps de l'Eglise et serait issue des cercles judéo-chrétiens, est absolument contredite par les documents. »

Nous avons déjà vu que dans l'Ep. d'Ignace aux Magnésiens, comme dans celle dite de Barnabas, le dimanche des chrétiens est catégoriquement opposé au sabbat des Juifs : c'est l'un ou l'autre ; tandis que dans la Didachè, l'opposition faite aux Juifs apparaît dans toute sa violence au sujet des deux jours de jeûne hebdomadaires.

Parmi les passages allégués sur une célébration chrétienne réactionnaire du samedi, le 1er que nous trouvons après ceux de Tertullien, est un fragment de Victorin, qui nous a été conservé et qui est intitulé *De fabricâ mundi*. Evêque de Petovio dans la Pannonie supérieure (aujourd'hui Pettau, en Styrie), il vivait vers la fin du 3e siècle. « Le 7e jour, dit-il[2], nous avons coutume de continuer le jeûne du vendredi (*solemus superpouere*) afin de participer avec actions de grâces au pain de la communion. Que le jeûne du vendredi soit prolongé le samedi (*Et parasceve superpositio fiat*), pour que nous ne paraissions pas observer le sabbat avec les Juifs, le Maître même du sabbat ayant dit avoir haï leurs sabbats ! » — En 313 se place le décret du concile d'Iliberis déjà signalé (p. 44, note 1), qui se prononce également pour le jeûne du samedi par *superposition*. — Mais c'est surtout dans la 2e moitié du 4e siècle que les renseignements abondent tout à coup.

Vers l'an 394, Jérôme écrit à Licinius[3] : « Quant à ce que vous me demandez, si l'on doit jeûner le jour du sabbat et recevoir l'eucharistie chaque jour, comme le pratiquent les Eglises de Rome et d'Espagne, Hippolyte homme très disert, a même écrit sur ce sujet et plusieurs écrivains ont publié des extraits de différents auteurs[4]. Toutefois je crois devoir vous

[1] *Kirchengesch.*[3], I, I, p. 162.. ; 2, p. 574.. De même Henke, *Th. St. u. Kr.* 1866, p. 601 ; Backouse, p. 156. — P. ex. Oschwald, p. 59.

[2] Routh, III, p. 453, 457. *Real-Encykl.*[1], XVII, p. 181.

[3] Voir Grégoire et Collombet, *Œuvres choisies de saint Jérôme*, III, p. 273 ; V, p. 542.

[4] Ouvrages perdus. Voir Zahn, *Gesch. d. Sonnt.*, p. 71.

dire que les traditions ecclésiastiques, principalement lorsqu'elles ne portent pas atteinte à la foi, doivent être gardées comme elles nous viennent de nos prédécesseurs, et que les coutumes d'une Eglise ne préjudicient point à celles qui s'observent dans une autre. » — « L'ecclésiastique romain, dont le frivole bavardage sur le jeûne du samedi est magistralement censuré par Augustin dans sa lettre à Casulanus, dit Zahn (*Gesch. d. Sonnt.*, p. 71), avait sans doute compris l'opposition faite à ce jeûne comme mettant sur le même pied sabbat et dimanche, et en conséquence il l'avait blâmée comme empreinte de judaïsme... Mais il se trompait au sujet des Eglises occidentales qui ne suivaient pas la coutume romaine. Leur opposition prouvait seulement qu'elles n'observaient pas cette coutume. Augustin la condamne aussi peu qu'Ambroise, dont il reproduit à deux reprises une réponse connue [1]; seulement il estimait plus convenable la coutume opposée. » — Ambroise, interrogé par la pieuse Monique sur ce qu'elle devait faire le samedi à Milan : ne pas jeûner comme on le faisait dans cette ville, ou observer la coutume romaine, répondit : « Quand je suis ici, je ne jeûne pas le jour du sabbat ; quand je suis à Rome, je jeûne. Toi aussi, quelle que soit l'Eglise où tu te trouves, suis sa coutume, si tu ne veux ni être scandalisée, ni scandaliser. »

La divergence n'existait pas seulement entre les Eglises, mais dans leur propre sein. « En Afrique surtout, écrivait Augustin à Casulanus, il arrive qu'une Eglise ou les Eglises d'une même région ont des membres qui ne jeûnent pas et d'autres qui le font. » D'après la même lettre, il y avait en gros, d'un côté, « tous les Orientaux et même beaucoup d'Occidentaux », en particulier l'Eglise de Milan ; de l'autre, « l'Eglise de Rome et quelques autres églises occidentales », parmi lesquelles celles de Pannonie et d'Espagne.

On se méprendrait du reste étrangement si l'on concluait de ce qui précède que les Eglises orientales se bornaient, au sujet du samedi, à se refuser d'y jeûner. C'était aussi pour elles un jour à part, au moins autant que pour l'Eglise de Rome et ses adhérents. Nous avons déjà indiqué le contraste qui existe

[1] *Ad Casul.*, *Ep.* 86 ; *Ad Januar*, *Ep.* 118.

entre le chap. IX de l'Ep. d'Ignace aux Magnésiens et ses interpolations, de la 2e moitié du 4e siècle : là, opposition tranchée entre le sabbat et le dimanche, l'un juif, l'autre chrétien : ici, avant le dimanche, un sabbat chrétien, « spirituel », marqué, non sans doute par le repos judaïque, mais par « la méditation de la Loi et l'admiration des œuvres de Dieu. » Nous avons aussi signalé de semblables interpolations dans les Ep. aux Philippiens et aux Tralliens, allant jusqu'à faire dire à Ignace : « Si quelqu'un jeûne le dimanche ou le sabbat, sauf au seul sabbat de la Pâque, c'est un meurtrier de Christ » et : « Le vendredi se rapporte à la passion du Seigneur ; le sabbat, à sa sépulture ; le dimanche, à sa résurrection. »

Des prescriptions analogues se retrouvent abondamment dans les *Constit. apost.* Outre V, chap. 20 (voir p. 43, note), nous indiquerons II, 36, 59, 62 ; VIII, 32 (éd. Lagarde, p. 63, 90, 93, 269), pour ne citer que VII, 23 (Lag., p. 207) : « Fêtez le sabbat et le dimanche, parce que l'un est le monument de la Création (δημιουργιάς ὑπόμνημα) ; l'autre celui de la Résurrection. Il y a un seul sabbat dans toute l'année, celui de la sépulture du Seigneur, où il convient de jeûner et non de faire fête ; car tant que le Créateur (ὁ δημιουργός) se trouve sous terre, le deuil à son égard est plus fort que la joie au sujet de la création. »

Ce qui montre bien, selon Zahn (*Gesch. d. Sonnt.*, p. 71), que l'origine de ces prescriptions des *Constit. apost.* sur le sabbat est postérieure à Constantin, ce n'est pas seulement le silence de tous les écrivains antérieurs, malgré toutes les occasions qu'ils avaient de le rompre, mais encore le fait que ces prescriptions sont manifestement des interpolations. Dans les passages correspondants de la *Didaskalia* syrienne, qui présente une forme plus ancienne des l. I-VI des *Constit.*, il n'est question que du dimanche. Il devait en être de même dans les *Prescriptions* (Diataxen) *apostol.* connues par Epiphane ; car, tandis qu'il y rattache les règles de la célébration du dimanche, des jours de fête, etc., il se borne, quant au sabbat, à constater qu'en ce jour il y avait un culte dans quelques Eglises (*Expos. fidei*, 21).

Ajoutons que si l'on compare l'art. 1 du ch. VIII de la Didachè avec ce qu'il est devenu dans les *Constit. apost.*, l. VII, ch. 23, on retrouve dans le 2d morceau, outre tout le texte du 1er, des explications sur les jeûnes du mercredi et du vendredi, sur la célébration du dimanche, la mention de la fête du samedi et une longue explication sur cette fête[1].

Bien que le concile de Laodicée interdise aux chrétiens le repos du samedi (voir *Appendice* II), il présuppose cependant dans son 16me canon qu'il y a un culte en ce jour, et il ordonne qu'on y lise des fragments des « Evangiles à côté d'autres Ecritures[2]. » — Cassien remarque qu'au sabbat, comme au dimanche, les deux lectures sont tirées du Nouveau Testament, tandis que les autres jours, une d'elles est tirée de l'Ancien Testament[3].

Les canons 49 et 51 du concile de Laodicée stipulent encore que le sabbat et le dimanche sont les seuls jours où l'on doive en temps de carême recevoir des offrandes de pain et célébrer des fêtes de saints.

Dans la 2e moitié du 4e siècle, Grégoire de Nysse appelle *frères* le sabbat et le dimanche. Probablement un peu plus tard, Astérius, évêque d'Apamée dans le Pont, les qualifiait de *mères et nourrices de l'Eglise* (*Gesch. d. Sonnt.*, p. 37 et 75).

D'après Zahn (p. 73), cette élévation du sabbat à la hauteur du dimanche, même aussi le plus souvent pour la célébration de la Cène, est suffisamment attestée pour les Eglises de Constantinople, de la Cappadoce et du Pont, d'Antioche et de l'Egypte.

En Occident, il y avait, le samedi, au moins la prédication. Augustin dit, dans un de ses discours tenus en ce jour : *Ad istum diem, id est sabbatum, maxime hi adsolent convenire, qui esuriunt verbum Domini*[4].

[1] Voir *Revue*, 1892, p. 547. De même Harnack, éd. de la Didaché, p. 8 du texte, p. 176 des Prolégomènes.

[2] Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, II, 567, 571.

[3] *Instit. coenobit.*, II, 6, d'après Henke, p. 60, note 4. — Cassien était contemporain de Jérôme et d'Augustin.

[4] « *Sermo*, 128, § 6. Cf. *Enarrat in ps. 91.* » Dans mon édition des œu-

Si les partisans de la coutume romaine accusaient parfois de judaïsme ceux de la coutume orientale, ces derniers en faisaient de même à l'égard des premiers (Routh III, p. 471).

Augustin, dans sa lettre à Casulanus, après avoir parlé du sabbat, « dans lequel la chair de Christ reposa dans le sépulcre, de même qu'en un jour pareil Dieu, après ses premières œuvres cosmiques, se reposa de toutes ses œuvres, » continue en disant que la différence des deux coutumes au sujet du samedi, « est née de ce que les uns préfèrent terminer le jeûne en ce jour pour signifier le repos (*propter requiem significandam*), tandis que d'autres préfèrent jeûner pour s'humilier à cause de la mort du Seigneur. »

Zahn commence par réfuter fortement l'idée qui rattacherait à un décret de Constantin la subite explosion de la célébration chrétienne du sabbat dans l'Orient grec au 4e siècle, et pourrait être suggérée par un texte grec d'Eusèbe[1]; puis il dit que la cause de cette explosion demeure énigmatique et que, d'après l'opinion toujours la plus vraisemblable, un culte du samedi soir, destiné seulement à introduire le dimanche, aurait peu à peu donné à tout le samedi le caractère d'une fête préparatoire du lendemain (*Sonntagsvorfeier*). Il signale à cet égard un témoignage de Socrate (*Hist. Ecclés.*, V, 21), d'où il ressort : 1° que la Cène était au commencement du 5e siècle partout célébrée le samedi, sauf à Alexandrie et à Rome en vertu d'une antique tradition ; 2° que les Egyptiens voisins d'Alexandrie et les habitants de la Thébaïde avaient le matin de ce jour une assemblée et le soir, la Cène ; 3° qu'à Césarée de Cappadoce et dans l'île de Chypre, les presbytres et les évêques interprétaient les Ecritures le sabbat et le dimanche toujours le soir, à la lumière des lampes. — Zahn ajoute que l'expression ὀψὲ σαββάτων de Mat. XXVIII, 1, paraît avoir eu de l'influence sur l'institution de ces cultes du samedi soir.

Nous résumerions de la manière suivante notre impression

vres d'Augustin, je n'ai pas su retrouver ce sermon parmi les prédications sabbatiques. C'est aussi d'une de ces predications que proviennent les *Enarrat.* sur le Ps. 91, *al.* 92, dites « du sabbat. »

[1] *Vie de Constantin*, IV, 18. Voir *Appendice* I.

sur l'histoire de la célébration chrétienne du samedi en Orient et en Occident, surtout à partir de la fin du 2d siècle :

1° Cette célébration ne peut pas être rattachée à l'époque où les premiers chrétiens d'origine juive ne solennisaient que le sabbat et qui a dû être suivie d'un triomphe général du dimanche au sein de l'Eglise (voir *Revue*, 1892, p. 531-551 etc.).

2° Cette célébration ne provint ensuite directement ni des sectes judaïsantes alors sans influence sur l'Eglise, ni surtout des Juifs, qui, abhorrés de l'Eglise, lui rendaient amplement la pareille, et dont le repos sabbatique, ordonné par Dieu sous l'Ancienne Alliance, était souvent mentionné par les théologiens chrétiens avec aussi peu de respect que d'intelligence.

3° Le souvenir du sabbat de l'Ancienne Alliance dut néanmoins influer sur la solennisation du samedi, soit en Occident, soit et surtout en Orient, où elle est souvent rattachée au récit de la Genèse (voir en particulier *Constit. apost.* II ch. 36, ch. 90; VII, ch. 23; VIII ch. 32, et l'appréciation faite par Augustin de la divergence).

4° Mais les accusations de judaïsme intentées aux Orientaux par les Occidentaux et vice versâ, étaient aussi injustes les unes que les autres (voir Zahn, *Gesch. d. Sonnt.* p. 71, et d'autre part, Routh, III p. 470).

5° L'Eglise de Rome était sur cette question, comme sur celle de la Pâque, singulièrement tenace pour la célébration hebdomadaire des souvenirs de la Passion et de la Résurrection ; elle était en outre très portée à insister sur le souvenir de la mort du Rédempteur : le samedi était pour cette Eglise dominé par le vendredi, comme Augustin le fait bien ressortir.

6° Par contre, ainsi que Zahn l'indique, l'Eglise d'Orient était encore plus disposée à rendre grâces pour la résurrection du Seigneur qu'à se contrister sur sa passion : pour cette Eglise, le samedi était surtout l'avant-coureur du dimanche.

7° Cette double tendance de l'Orient et de l'Occident peut être rattachée, d'une part, à la tendance théologique de l'Orient, de l'autre, à la tendance anthropologique de l'Occident.

8° Aujourd'hui même, le point le plus saillant de la célébra-

tion de la fête de Pâque à Rome, n'est-il pas le *Miserere* de la Chapelle Sixtine? Et un des traits les plus caractéristiques de la même fête à St-Pétersbourg, n'est-ce pas, au contraire, le joyeux et cordial : *Christ est ressuscité*, qui retentit de bouche en bouche et pour un moment fait fraterniser tous les chrétiens de l'empire, depuis le tsar jusqu'au plus humble moujik[1]? —

Quelques mots encore sur un autre fait contemporain : la solennisation du sabbat, telle qu'elle a toujours lieu à côté du dimanche, dans la vieille Eglise d'Abyssinie[2]. Loin d'impliquer, comme on pourrait d'abord le penser, le caractère primitif de la célébration chrétienne du samedi, le fait ne se rattache qu'au grand et rapide développement de cette célébration dans le 4e siècle. On sait en effet que cette Eglise fut fondée dans le milieu du siècle par Frumentius, qui fut en rapport avec Athanase comme patriarche d'Alexandrie. Il faut toutefois reconnaître que l'origine de la solennisation abyssinienne du sabbat est compliquée. D'un côté, les Abyssins observent aussi d'autres pratiques juives, telles que la circoncision, et il y eut parmi eux des communautés juives peut-être de très bonne heure; d'autre part, la circoncision n'étant point dans l'antiquité une institution exclusivement israëlite, peut ne pas avoir une origine juive chez les chrétiens d'Abyssinie.

§ 11. Clément d'Alexandrie et Origène[3].

Ces deux illustres Pères, l'un disciple de l'autre, ne nous fournissent pas proprement de nouvelles données sur la célé-

[1] Voir *Fanny Mendelssohn*, par Sergy, Paris 1888, p. 246..; *L'empire des Tsars*, par Anat. Leroy-Beaulieu. T. III, 1889, p. 108...

[2] Voir, pour l'ensemble du sujet, les art. de la *Real-Encykl.*[1] : Abessinische Kirche et Æthiopische Kirche, les art. du *Handw.* : Beschneidung und Æthiopien, et mainte page de Gobat, *Journal d'un séjour en Abyssinie*, 1854. — Henke (p. 60) renvoie, pour la double célébration du sabbat et du dimanche en Abyssinie, à Gerard Rohlfs dans les *Petermanns geogr. Mittheilungen*, 1868, Heft 9, p. 314.

[3] Clément, successeur de Panténus à la tête de l'Ecole catéchétique d'Alexandrie probablement depuis 189, fut obligé par la persécution de quitter cette ville en 202 et mourut probablement vers 220. Origène, né vraisemblablement en 184 ou 185, mourut en 253 ou 254. Charteris, p. CXIX, p. 81; p. LXXXII; *Real-Encykl.*[1], II, p. 742; X, p. 98, 107.

bration du dimanche au 2d siècle, mais ils confirment celles que nous avons déjà recueillies, quoique leur conception du dimanche, comme on pouvait s'y attendre, soit éminemment spirituelle. En outre, Clément, à propos du Décalogue, s'occupe directement du rapport du sabbat au Jour du Seigneur, et ce long morceau mérite, malgré toutes ses subtilités, parfois étranges, d'être moins ignoré.

Nous avons déjà remarqué (*Revue,* 1892, p. 550) que Clément, après avoir dit que « le vrai gnostique connaît les mystères des jours de jeûne du mercredi et du vendredi, » passe immédiatement de ces « mystères » à celui du dimanche. « Le vrai gnostique, dit-il, accomplissant le commandement du Seigneur, pratique le Jour du Seigneur lorsqu'il rejette toute pensée mauvaise et s'attache à toute pensée gnostique, glorifiant en lui-même la résurrection du Seigneur[1]. » Clément veut dire par là que le vrai gnostique, c'est-à-dire le sage idéal, par là même l'homme véritablement pieux, aimé de Dieu et l'aimant[2], c'est-à-dire encore le chrétien parfait, célèbre continuellement le dimanche en glorifiant par toute sa vie la résurrection du Seigneur : pensée qui a été justement rapprochée de Rom. VI, 4-11. Il ne s'agit pas ici proprement de la sanctification du dimanche, mais de la vie chrétienne entière, envisagée comme glorifiant la résurrection du Seigneur, en tant qu'elle en découle et est elle-même une résurrection spirituelle. Mais cette vie chrétienne, si hautement comprise qu'elle soit, ne saurait exclure la sanctification du dimanche ; elle l'implique même, à plusieurs égards, du moins sur cette terre. Il est en tous cas certain que cette parole même de Clément, suppose la célébration ordinaire du dimanche, comme anniversaire hebdomadaire de la résurrection de Jésus. Si cette célébration n'avait pas eu lieu dans l'Eglise de ce temps, jamais il n'aurait pu tenir pareil langage. D'autre part, il n'est pas moins sûr que la meilleure manière de glorifier la résurrection du Seigneur, c'est de la

[1] *Κυριακὴν ἐκείνην τὴν ἡμέραν ποιεῖ, ὅτ' ἂν ἀποβάλλῃ φαῦλον νόημα καὶ γνοστικὸν προσλάβῃ, τὴν ἐν αὐτῷ τοῦ Κυρίου ἀνάστασιν δοξάζων.*

[2] *Strom.* I, ch. 13, § 58 ; II, ch. 11, § 51, etc..

glorifier, non par la solennisation d'un jour sur sept, mais par toute une vie d'amour et de sanctification.

Nous avons aussi déjà fait allusion[1] à une étrange prédiction du dimanche trouvée dans Platon par Clément : *Strom.* V, ch. 14, § 107, où il s'exprime ainsi : « Platon prophétise même le Jour du Seigneur, quand il dit dans le 10e Livre de la *République :* « Après que chacun d'eux a passé 7 jours dans cette prairie, il faut se lever, voyager le 8e jour, et arriver après 4 jours de marche. » En effet, on doit entendre par cette prairie la sphère immobile, paisible lieu de délices et demeure des saints[2]. Les 7 jours indiquent chacune des rotations des 7 planètes et tout art pratique qui tend au repos comme but. Mais la route qui s'ouvre au delà des planètes, conduit au ciel, c'est-à-dire à la 8e rotation et au 8e jour. Quant à ce qu'il dit que les âmes marchent pendant 4 jours, cela signifie qu'elles marchent à travers les 4 éléments. » Nous ne saurions admettre avec Clément que Platon ait ainsi prophétisé le dimanche et, du reste, nous n'avons ici ni à apprécier la justesse de l'interprétation que le Père de l'Eglise fait de la pensée du philosophe grec, ni même à exposer la singulière et fameuse vision du « fuseau de la nécessité » et la non moins singulière histoire, à laquelle se rattache cette vision[3]. Ce que nous avons seulement à relever, c'est que la 2de citation de Clément prouve, aussi bien que la 1re, le fait de la célébration du dimanche vers la fin du 2d siècle. Nous avons déjà parlé de la désignation de ce jour comme le 8e, et nous la retrouverons

[1] *Rev. de théol. et de phil.*, 1889, p. 530.

[2] *Τήν τε Κυριακήν ἡμέραν.. διὰ τούτων καταμαντένεται. — Τήν ἀπλανῆ σφαῖραν, ὡς ἡμερον χωρίον καὶ προσηνές, καὶ τῶν ὁσίων χῶρον.*

[3] Her ou Er, originaire de la Pamphylie, après avoir été laissé comme mort sur un champ de bataille, aurait été retrouvé 10 jours après, dans un état extraordinaire de conservation, et, déposé le 12e jour sur un bûcher ; il y serait revenu à la vie et aurait ensuite raconté, en exposant toute une philosophie de la nature et de l'humanité, ce qu'il aurait vu dans l'autre monde. — Il y a là un mythe arrangé par Platon, mais emprunté on ne sait où. En tout cas, cet Her ne saurait être Zoroastre, comme l'ont pensé Clément et, à sa suite, Eusèbe. Voir *Œuvres de Platon*, traduites par Cousin, X, p. 377.. et le commentaire de Stallbaum sur le *De republicâ*, 2e éd. 1859, II, p. 430...

ailleurs chez Clément, où elle joue un grand rôle. Le Père donne une telle importance à l'institution du dimanche qu'il la dit préparée, non seulement sous l'Ancienne Alliance, comme nous le verrons bientôt, mais encore dans le monde païen, comme nous venons de le voir.

La haute spiritualité avec laquelle il envisage d'ailleurs soit le dimanche, soit les autres fêtes chrétiennes, s'exprime au mieux dans le passage suivant : « Nous devons adorer et honorer Celui qui, selon notre persuasion, est la Parole, le Sauveur, le Chef, et adorer, par lui, le Père, le faisant, non comme d'autres dans quelques jours mis à part, mais continuellement, toute la vie et de toute manière... Le gnostique honore Dieu, c'est-à-dire lui rend grâces par la connaissance qu'il a de la droite vie, non dans un lieu défini, ni dans un temps choisi, ni dans quelques jours solennisés et fixés, mais par toute sa vie, en tout lieu, qu'il se trouve seul ou avec des hommes ayant la même foi... Etant donc en fête pendant toute la vie et persuadés que Dieu est partout de toute part, nous cultivons les champs en le louant, nous naviguons en chantant des hymnes et nous nous livrons à toute autre occupation avec art[1]. »

Le passage de Clément qui concerne directement le rapport du sabbat au dimanche, fait partie d'une explication du Décalogue donnée comme exemple de l'intelligence du gnostique dans les choses spirituelles[2].

Le 4e Commandement, dit-il (§ 137), « signifie que le monde a été fait par Dieu et que Dieu nous a donné le 7e jour pour nous reposer (ἀνάπαυσιν), à cause des maux de la vie. Dieu, en effet, est infatigable, sans souffrance et sans besoin ; mais nous, revêtus de chair, nous avons besoin de repos (ἀναπαύλης). (§ 138) Cependant le 7e jour est proclamé repos, abstinence du mal, comme préparant le jour-principe, qui est réellement notre repos et qui est aussi le jour de la première création de

[1] *Strom.* VII, ch. 7, § 35. — *Πάντα τοίνυν τόν βίον ἑορτήν ἄγοντες. — Κατά τήν ἄλλην πολιτείαν ἐντέχνως ἀναστρεφόμεθα.*

[2] *Strom.* VI, ch. 16, § 133-148. De la fin du § 137 au § 145 il ne s'agit que du 4e commandement.

la lumière réelle, par laquelle toutes les choses sont contemplées ensemble et possédées[1].»

Telle est la thèse que va développer Clément, à savoir que le sabbat a préparé le dimanche, le 2d étant l'accomplissement du 1er et se rattachant soit à la création de la lumière au 1er jour génésiaque, soit à la résurrection de Christ, source de la véritable lumière, de la véritable sagesse. Clément fond en quelque sorte ces deux dernières manières d'envisager le dimanche, ou plutôt il exprime la 2de sous la forme de la 1re. « C'est de ce 1er jour que la première sagesse et la connaissance nous illuminent, dit-il, car la lumière de la vérité est une véritable lumière, sans ombres, qui distribue l'indivisible Esprit du Seigneur entre ceux qui ont été sanctifiés par la foi et qui fait l'office d'un luminaire pour la connaissance approfondie de ce qui est. En suivant cette lumière, nous sommes exemptés de la souffrance pendant toute la vie. Cela même est se reposer. » Aussi Salomon dit-il (Prov. VIII, 22...) qu'avant le ciel et la terre, la Sagesse a été engendrée par le Tout-Puissant, Sagesse qui enseigne la science des choses divines et humaines. « Il fallait rappeler ces choses, puisque nous en sommes venu à parler de la septaine et de la huitaine. En effet, d'un côté, la la huitaine est bien près d'être proprement septaine et, de l'autre la septaine est hexade (ou sixaine), du moins en apparence, et, si l'une est proprement sabbat, l'hexade est ouvrière, car la genèse du monde s'est effectuée en 6 jours et le mouvement d'un solstice à l'autre s'accomplit en 6 mois, pendant lesquels les feuilles tombent ou les plantes poussent et les semences lèvent jusqu'à maturité. (§ 139) On dit aussi que

[1] *Ἡ ἑβδόμη τοίνυν ἡμέρα ἀνάπαυσις κηρύσσεται, ἀποχὴ κακῶν, ἑτοιμάζουσα τὴν ἀρχέγονον ἡμεραν, τὴν τῷ ὄντι ἀνάπαυσιν ἡμῶν, ἣν δὴ καὶ πρώτην τῷ ὄντι φωτός γένεσιν*.. Nous avons traduit *κακῶν* par le singulier: mal, parce que ce singulier, de même que le pluriel grec, peut se rapporter soit à la souffrance, soit à la méchanceté, tandis que notre pluriel : maux n'a que le 1er de ces deux sens. Il semble que chez Clément, dont le style est d'ailleurs peu précis, c'est tantôt l'idée de souffrance qui prédomine dans la signification de *κακά*, et tantôt l'idée de méchanceté. — *Ἀρχέγονος*, « qui commence la race; qui remonte aux premiers temps d'une famille, qui est un principe de génération » (Alex.).

l'embryon est complètement formé dans 6 mois... Cela explique pourquoi les Pythagoriciens désignent l'hexade comme nombre parfait et l'appellent milieu et mariage[1]... »

(§ 140) Clément traite ensuite des vertus de la septaine, et nous avons déjà indiqué ce qu'il a dit à ce sujet, de même que Philon et Macrobe[2]. Puis vient le tour de la huitaine. « On l'appelle cube, dit-il, en comptant avec les 7 planètes la sphère immobile, et avec ces 8 éléments s'obtient la grande année, qui est comme une période de rémunération d'après les promesses[2]. » Clément trouve aussi le nombre 8 dans les personnages de la scène de la Transfiguration, en tenant compte de Jésus, de ses trois disciples, de Moïse et Elie, du Père céleste représenté par la voix proclamant Jésus le Bien-aimé, et de la nature divine de Jésus, comme 8e élément, mais caché. Jésus lui-même, qui était le 4e personnage lorsqu'il gravissait la montagne, devient le 6e après la proclamation du Père céleste. Dans le § 141, Clément allègue la manière dont les Grecs désignaient les 5 premiers nombres par les 5 premières lettres de l'alphabet (α β γ δ ε), le 6e nombre par le digamma éolique (ϛ), les nombres 7 et 8 par la 6e et la 7e lettre (η θ). Selon lui, 6 est le nombre de Jésus, aussi l'homme a-t-il été créé le 6e jour et Jésus lui-même a-t-il accompli son œuvre à la 6e heure[3]. — L'union des nombres 6, 7 et 8 apparaît encore au Père alexandrin

[1] *Ἐκ ταύτης τῆς ἡμέρας ἡ πρώτη σοφία καὶ ἡ γνῶσις ἡμᾶς ἐλλάμπεται, τό γάρ φῶς τῆς ἀληθείας, φῶς ἀληθες, ἄσκιον, ἀμερῶς μεριζόμενον πνεῦμα Κυρίου εἰς τούς διά πίστεως ἡγιασμένους, λαμπτῆρος ἐπέχον τάξιν εἰς τήν τῶν ὄντων ἐπίγνωσιν. — Ἐπεί περί ἑβδομάδος καὶ ὀγδοάδος ὁ λογος παρεισῆλθε. Κινδυνεύει γάρ ἡ μέν ὀγδοάς ἑβδομάς εἶναι κυρίως, ἑξας δέ ἡ ἑβδομας κατά γε το ἐμφανές, καὶ ἡ μέν κυρίως εἶναι σάββατον, ἐργάτις δέ ἡ ἑβδομάς.* — Il y a donc dans le texte, en dernier lieu, *ἡ ἑβδομάς* et non *ἡ ἑξάς*, comme le réclamerait la traduction que j'ai hasardée. Mais cette correction, que je ne vois du reste nulle part proposée, ne semble-t-elle pas appelée par le contexte, surtout par ce qui suit ? Sauf cette modification, j'ai traduit la phrase le plus littéralement possible, mais sans être sûr de tout bien comprendre. — *Μεσευθύν... καὶ γάμον, διά τό μέσον αὐτόν εἶναι τοῦ εὐθέος, τουτέστι τοῦ δέκα καὶ τοῦ δύο, φαίνεται γάρ ἴσον ἀμφωῖν ἀπέχων.*

[2] *Rev. de th. et de ph.*, 1889, p. 560-564. — *Δί ὧν ὁ μέγας ἐνιαυτός γίνεται οἷον περίοδος τις τῆς τῶν ἐπηγγελμένων ἀνταποδόσεως.* Cp. *Revue*, 1892, p. 537-544.

[3] *Διό καὶ ἐν τῇ ἕκτῃ ὁ ἄνθρωπος λέγεται πεποιῆσθαι ὁ τῷ ἐπισήμῳ πιστός γενό-*

en ce que 8 compte sept intervalles d'un chiffre à l'autre et 7, six.

Clément revient dans les § 142-145 sur les vertus du nombre 7 et sur la liaison de 7 et de 8. Il va même jusqu'à trouver (§ 145) que pour ceux qui sont initiés à la vraie connaissance, « le bienheureux David a parlé clairement (σαφῶς) du rapport mystérieux de la septaine et de la huitaine » dans Ps. XC, 9 : « Les jours de nos années sont de 70 années et, pour les plus robustes, de 80[1]. »

Evidemment nous sommes fort loin de nous approprier tous les raisonnements du disciple des Pythagore et des Philon : ils appartiennent à une science des nombres mystique ou spéculative, qui est à la vraie science des mathématiques ce que l'astrologie est à l'astronomie, l'alchimie à la chimie. Mais ici encore ce qui nous intéresse, ce n'est pas la justesse des raisonnements, mais la thèse même soutenue par Clément, sa double conviction soit de l'analogie profonde du sabbat et du dimanche, malgré leurs différences, soit de la supériorité du 2d sur le 1er, l'un étant une préparation, l'autre un accomplissement. Pour nous servir encore d'une formule qu'il emploie, à ses yeux « la septaine glorifie la huitaine[2]. »

Deux autres passages du même Père présentent le rapport du sabbat au dimanche sous un aspect nouveau, mais analogue. L'un se lit *Strom.* IV, ch. 17, § 111 ; l'autre, IV, chap. 3, § 8. Dans les deux le sabbat apparaît à un point de vue négatif, comme symbole de l'abstinence du mal et comme repos ; et le dimanche, à un point de vue positif, comme symbole de la pratique du bien ou de la vraie connaissance. L'un se rattache à Ps. XXXIV, 12-16, surtout à v. 14a (« Détourne-toi du mal et fais le bien ») : il y est parlé « du mystère de la septaine et de la huitaine, » et ce mystère est dit s'expliquer par « l'accomplissement de la connaissance au moyen de l'abstinence du mal,

μενος ὡς εὐθέως κυριακῆς κληρονομίας ἀνάπαυσιν ἀπολαβεῖν. Τοιοῦτον τε καὶ ἡ ἑκτη ὡρα τῆς σωτηρίου οἰκονομίας ἐμφαίνει, καθ' ἣν ἐτελειώθη ὁ ἄνθρωπος. Cp. Mat. XXVII, 45 ; Marc XV, 33 ; Luc XXIII, 44 ; Jean XIX, 14.

[1] Le Psaume est cependant intitulé : « Prière de Moïse, homme de Dieu, » mais Clément doit faire ici une citation de mémoire.

[2] § 141... *ἐπάν ἑβδομάσ ὀοξάζῃ τήν ὀγδοάδα.*

et de l'énergie du bien en œuvres et en paroles ». — Dans l'autre passage, il s'agit des « philosophes de Dieu », comme de « vrais Israëlites, purs de cœur, dans lesquels il n'y avait pas de fraude, qui ne sont pas restés dans le repos de la septaine, mais, par la pratique inhérente à la ressemblance avec Dieu, ont été élevés à la possession du bienfait de la huitaine et jouissent de la claire intuition d'une insatiable contemplation. » — Le sabbat est encore présenté à un point de vue semblable dans *Strom.* IV, ch. 3, § 8, comme paraissant « signifier, par la résignation aux maux, la force d'âme[1]. » — Cette double appréciation, l'une du sabbat, comme surtout négatif, l'autre du dimanche, comme surtout positif, ne manque pas de justesse. —

Quant au témoignage d'Origène sur la célébration du dimanche, nous nous bornerons au passage suivant du *Traité contre Celse* VIII, ch. 21-23.

Après avoir parlé de l'invitation de Celse à participer aux fêtes religieuses nationales, il arrive à dire : « Une fête, en effet, comme l'a bien dit un des sages helléniques (*Thucydide* I, ch. 70), n'est pas autre chose que la pratique du devoir. Il célèbre vraiment une fête, celui qui fait ce qu'il doit, priant toujours et par là même offrant continuellement à Dieu des victimes non sanglantes. Aussi Paul nous semble-t-il avoir noblement parlé quand il dit dans ses épîtres (Gal. IV, 10-11) : « Vous observez les jours, les mois, les temps et les années ! Je crains d'avoir inutilement travaillé chez vous. » (Ch. 22) Que si quelqu'un nous objecte les jours de nos Dimanches ou de nos *Préparations*[2] ou de la Pâque ou de la Pentecôte, il faut

[1] *Γνῶσιν γάρ αἰνίττεται διά τούτων μετά τε ἀποχῆς κακῶν μετά τε ἐνεργείας ἀγαθῶν ἔργῳ τε καὶ λόγῳ τελειοῦσθαι διδάσκων. — Οἱ μέν καταμείναντες ἐν ἑβδομάδι ἀναπαύσεως, ἀγαθοεργίᾳ δέ θείας ἐξομοιώσεως εἰς ὀγδοαδικῆς εὐεργεσίας ὑπερκύψαντες. — Μοί δοκεῖ το σάββατον δί ἀποδοχῆς κακῶν ἐγκράτειαν αἰνίσσεσθαι.*

[2] Dans la traduction anglaise d'Origène publiée dans l'*Anti-Nicene Library* (Edimb. 1872), le mot *Παρασκευαί* est ici simplement traduit par : the Preparation. Il s'agirait alors du jeûne antépascal, qui, sous diverses

lui répondre que l'homme parfait, étant toujours dans les paroles, les œuvres et les pensées du Verbe de Dieu, le Seigneur, célèbre continuellement des dimanches (ἀεὶ ἄγει Κυριακὰς ἡμέρας). De même, celui qui toujours se prépare lui-même pour la véritable vie, s'abstenant des plaisirs de ce monde... et tenant son corps en bride, accomplit toujours des *Préparations*. De même encore, quiconque pense que Christ a été immolé comme notre Pâque et qu'il faut célébrer la fête qui porte aussi ce nom, en mangeant la chair du Verbe, n'est point un homme qui ne célèbre pas la Pâque, c'est-à-dire les *passages*, puisqu'il *passe* toujours, en toute parole et en toute action, loin des affaires de ce monde, en se hâtant vers Dieu et sa Cité[1]. En outre, celui qui peut dire en vérité : « Nous sommes ressuscités avec Christ » et : « Il nous a ressuscités en même temps que Lui et nous a fait asseoir avec Lui dans les lieux célestes » (Col. III, 1, Eph. II, 6), est constamment dans les jours de la Pentecôte. Il y est surtout, quand, montant dans la chambre haute avec les disciples de Jésus, il prie pour devenir digne de recevoir ce puissant souffle céleste, qui par sa puissance enlève de l'esprit des hommes la malice et ses œuvres, digne aussi de participer en quelque mesure aux langues de feu. (Ch. 23) Mais la masse de ceux qui paraissent croire, non celui dont nous venons de parler, a besoin, parce qu'elle ne veut pas ou ne peut pas célébrer ainsi tous les jours, d'exemples sensibles lui servant de commémoratifs[2]. »

Encore ici, ce qui nous importe, c'est seulement l'indication qu'Origène fait incidemment de la célebration du dimanche

formes, fut observé de bonne heure dans l'Eglise et qui prit ensuite le nom de jeûne de la *quadragésime* ou du carême (voir *Real-Eneykl.* [1], IV p. 335). Mais si, comme cela semble naturel, il faut tenir compte du pluriel, le mot s'explique facilement par la considération soit de ce jeûne annuel, joint aux jeûnes hebdomadaires des *stations* du mercredi et du vendredi, qui pouvaient être envisagés comme des préparations du dimanche, soit peut-être de ces seuls jeûnes hebdomadaires.

[1] *Ὅυκ ἐστιν ὅτι οὐ ποιεῖ το Πάσχα, ὅπερ ἑρμηνεύεται διαβατήρια, διαβαίνων ἀεί...*

[2] *Ὁ δέ πολύς τῶν πιστεύειν δοκούντων, καὶ μὴ τηλικοῦτος, δεῖται, ὑπομνήσεως χάριν, μή βουλόμενος ἢ μὴ δυνάμενος πάσας τοιαύτας ἄγειν ἡμέρας, αἰσθητῶν παραδειγμάτων, ἵνα μή τέλεον παραῤῥυῇ.*

dans l'Eglise de son temps. Ne ressort-il pas en effet de ce qu'il dit que cette célébration était alors de notoriété publique ? N'avait-il pas à combattre l'objection que des païens pouvaient en tirer à propos du refus des chrétiens de participer aux fêtes nationales ? Et du reste, une semblable notoriété ne nous est-elle pas déjà apparue dans deux écrits de Tertullien ?

LA CRISE THÉOLOGIQUE[1]

PAR

CHARLES BYSE

Il est entendu que nous sommes arrivés à une crise théologique. Cette idée est-elle fondée? Dans ce cas, quels sont les caractères de la crise actuelle? En quoi consiste la nouvelle théologie qu'on oppose à l'ancienne? Quel jugement porter sur le mouvement qui se rattache aux noms de MM. Sabatier, Ch. Secrétan, Astié, Dandiran, P. Chapuis, Lobstein? C'est à ces quelques questions que je désire répondre dans ce travail, où il ne faut chercher ni profonde érudition ni désir d'épuiser la matière, mais de simples observations, très impartiales, telles que pourrait les faire tout chrétien quelque peu au courant de l'état de la société protestante, et désireux de la voir se réformer en remontant une fois de plus à ses origines.

I

PREMIÈRE QUESTION

Sommes-nous arrivés à une crise?

Il n'y a nulle raison pour le contester. On pourrait seulement demander si cette crise ne remonte pas beaucoup plus haut que la date qui lui est assignée. Aux yeux de notre public religieux, la crise actuelle se rattache surtout à l'étude présentée par M. le pasteur P. Chapuis, dans notre séance du 20 mai 1891,

[1] Travail lu à la Société vaudoise de Théologie, dans sa séance d'été, à Chernex sur Montreux, le 29 août 1892.

sur la *Transformation du Dogme christologique*, et aux XX *Thèses* soutenues par M. le professeur Astié, à Chexbres, le 31 août de la même année. Mais ces travaux, publiés l'un dans la *Revue de théologie et de philosophie*[1], l'autre dans *Evangile et Liberté*[2], avaient été précédés depuis quelque temps par des entretiens sur la Kénose, et depuis de longues années par les préoccupations habituelles de notre société. On peut le dire en effet, — et pour ma part je m'en réjouis, — si c'est au sein de la *Société vaudoise de Théologie* que la crise actuelle a éclaté, c'est qu'elle s'y préparait sans bruit depuis les origines de cette modeste association. C'est dans un esprit de réforme, d'innovation favorable à la foi et à la vie, que notre société a été fondée, il y a dix-sept ans, le 13 avril 1875. Dès lors elle s'est posé avec une prédilection marquée, et peut-être excessive, les plus graves problèmes de la dogmatique, notamment celui de l'autorité ; elle a réveillé l'intérêt théologique parmi les pasteurs de nos différentes Eglises, revisé d'antiques formules avec une complète indépendance, provoqué maints travaux qui sont conservés dans notre *Revue* et qui méritent de l'être, rendu possibles des discussions profondes, animées et pourtant cordiales, entre hommes qui ne se seraient pas rencontrés sur un autre terrain.

Mais ne nous faisons pas illusion. La crise est plus ancienne encore. Elle a commencé à la même époque que la « nouvelle théologie, » dont nous allons nous occuper. Il est vrai qu'elle a fait récemment un pas considérable, soit dans la pensée des chefs du mouvement, soit dans nos Eglises qui s'émeuvent enfin quelque peu, et dont beaucoup de membres prennent parti avec une certaine vivacité pour ou contre les novateurs. Ainsi, de latente qu'elle était, la crise est devenue visible, patente, aiguë. Voilà ce qu'il y a de nouveau. Les tendances, les doctrines se dessinent, se tranchent, ce qui est à tous égards un bien, pourvu que la fraternité subsiste entre ceux qui, divergeant par l'intelligence, construisent néanmoins sur la base commune et solide du christianisme primitif.

[1] Septembre 1891 et janvier 1892.
[2] 28 août 1891.

II

DEUXIÈME QUESTION

Quels sont les caractères de la crise que nous traversons?

a) Cette crise est *scientifique*. Une des ses causes, à l'œuvre depuis longtemps déjà, c'est la critique historiqne appliquée à l'ensemble, aux parties et aux détails de nos deux recueils canoniques. Cette science, nécessaire, puissante pour désagréger, mais incapable de reconstruire, et susceptible de se laisser égarer par les préjugés et l'imagination des savants qui la cultivent, cette science a miné peu à peu l'autorité absolue de la Bible, et amené à une nouvelle manière de considérer les écrits sacrés. A tort ou à raison, pour prouver une doctrine, il ne suffit plus de faire voir qu'elle est scripturaire. Des docteurs qui se disent évangéliques s'inscrivent en faux contre des déclarations que le Nouveau Testament attribue non seulement aux principaux apôtres, mais au Seigneur Jésus lui-même. Le protestantisme est pris de l'impérieux besoin de ne rien affirmer que la science puisse contredire.

b) La crise a en outre un caractère *moral*. L'autorité externe d'un livre étant renversée, on en appelle à une autorité interne : la *conscience*. Le point de vue éthique a pris une importance toute nouvelle. La doctrine, qui a toujours été la préoccupation capitale des protestants de toute couleur, se trouve reléguée au second rang, si ce n'est plus loin, pour laisser la place à la morale, aux bonnes œuvres, à la charité. L'intellectualisme est combattu comme le grand ennemi ; la dogmatique, ravagée comme une ville conquise, ne présente guère que des ruines, tandis que de toutes parts surgissent des associations manifestant le sentiment de solidarité qui, comme aux premiers jours de notre ère, pousse les heureux à soulager ceux qui souffrent et périssent, à convertir ceux qui pèchent et corrompent. La religion et la moralité sont rapprochées et presque confondues, et, si l'un des deux éléments doit faire défaut, les théologiens eux-mêmes préfèrent que ce soit la religion. Le christianisme est conçu non plus comme un système, un culte

ou une société, mais comme une vie spirituelle, comme un ferment de régénération, de purification progressive et sans limite, pour l'individu, la famille, la nation et l'humanité. Jamais encore on n'a ainsi donné la prépondérance à l'élément moral de la foi.

c) La crise actuelle n'est *pas ecclésiastique*, et par là elle se distingue nettement de la période précédente, celle dont Alexandre Vinet a eté chez nous la plus brillante personnalité. Pour Vinet la question d'Eglise est la grande question, celle que la Réforme a laissé à notre époque la tâche de résoudre. La séparation radicale des deux domaines lui apparaît non comme un idéal à se proposer, un progrès à réaliser tôt ou tard, mais comme un dogme, un ordre divin dont la transgression est flétrie du nom d'adultère. De là, en France comme en Suisse, — pour ne pas parler de l'Ecosse, où soufflait pourtant le même vent, — la naissance des Eglises libres. Depuis une cinquantaine d'années, la force de ce vent a bien diminué. Je n'entends point nier que l'indépendantisme, le principe de l'autonomie des Eglises et même de leur complète séparation de l'Etat, ait fait du chemin dans les esprits. Mais, si la thèse de Vinet, développée dans son classique *Essai sur la Manifestation des convictions religieuses*, a conquis les neuf dixièmes des protestants instruits, elle a remporté cette victoire en perdant son cachet originel, son caractère absolu, son intransigeance, en subissant une transformation que son auteur regarderait comme une mutilation, un abandon, une infidélité. La plupart des pasteurs et des laïques de marque qui en appellent à Vinet comme à l'inspirateur de leur pensée religieuse ne se font, en effet, aucun scrupule de rester toute leur vie dans une Eglise entravée dans son développement par le lien qui l'attache au gouvernement civil et politique. Ils attendent sans le craindre, disent-ils, mais selon toute apparence sans le désirer, le moment où ce lien sera coupé légalement ou violemment rompu. Fait plus frappant encore, beaucoup de jeunes lévites préparés dans les écoles théologiques indépendantes, spécialement dans la faculté illustrée par Vinet, sont devenus ministres nationaux ; des pasteurs d'Eglises libres, en plus grande nombre peut-être,

ont passé, du système de la profession personnelle et de l'indépendance absolue, au service des Eglises ou des grandes sociétés reliées à l'Etat.

L'indifférence relative que rencontre la question d'Eglise ressort également de deux faits généraux, qui me semblent incontestables. Le premier, c'est le peu d'écho qu'éveillent aujourd'hui les rares écrits sur le baptême, sujet qui a été si vivement controversé par la génération précédente, et qui est loin d'être élucidé pour la nôtre, en dépit de son importance pratique pour le recrutement et la réforme de l'Eglise. Le second, c'est le rapprochement, la cordiale association à la tête du mouvement théologique actuel, d'hommes appartenant aux deux camps ecclésiastiques qui semblaient condamnés à un si radical antagonisme.

d) La crise n'est *pas métaphysique*. Du temps des conciles où s'est forgée l'orthodoxie, la discussion portait avec acharnement sur la définition d'êtres et de faits surnaturels. Il en est résulté des dogmes réputés chrétiens, qui se sont amalgamés avec toutes les œuvres, les institutions et les évolutions de l'Eglise, et qui depuis plus de quinze siècles ont été confondus avec le pur Evangile. Nous sommes, à l'heure qu'il est, en pleine révolte contre ces définitions subtiles, peu compréhensibles, parfois absurdes. Au sein du protestantisme, le joug des autorités dogmatiques, là où il est encore nominalement imposé, n'est subi qu'avec frémissement et protestations, s'il n'est pas tacitement et subrepticement rejeté. Pour la première fois depuis l'âge apostolique, le chrétien réclame impérieusement le droit de suivre le Sauveur sans s'asservir aux décrets et à la philosophie de la hiérarchie romaine, ou de tout autre corps prétendant déterminer dans quel sens il faut entendre les mystères de la rédemption. La métaphysique, honnie aujourd'hui par les esprits superficiels, et précipitée par les philosophes eux-mêmes du haut piédestal où depuis un temps immémorial on la voyait trôner, la métaphysique, de plus en plus séparée de la religion, est laissée à titre d'exercice intellectuel, salutaire ou dangereux, aux penseurs qui s'y sentiront portés. Les résultats de cette étude transcendante, quelque justes qu'ils soient,

ne doivent pas, pense-t-on, trouver place dans le crédo de l'avenir, ni par conséquent séparer les véritables disciples du Christ.

Ces quatre caractères me paraissent suffire pour distinguer assez exactement la crise théologique à laquelle nous prenons part de toutes celles qui l'ont précédée. Cette crise est-elle grave ? Je ne sais si personne en doute; il y a longtemps, pour ma part, que j'en suis convaincu. Il y a sept ans, après avoir cité, aux conférences pastorales générales de Paris, cette parole d'Adolphe Monod : « Notre christianisme est à reviser, » j'ajoutais : « Cette revision s'accomplit, et déjà l'on peut dire, sans passer pour paradoxal, que la réforme du dix-neuvième siècle dépassera celle du XVIe en étendue et en profondeur [1]. » Mais, pour nous faire une idée quelque peu juste de cette étendue et de cette profondeur, nous avons à rechercher en quoi consiste la théologie nouvelle qui se substitue à l'ancienne, cette théologie pleine d'espérances et de promesses, qui pour le moment, fait subir à notre chrétienté, longtemps assoupie et relativement stérile, les douleurs de l'enfantement.

III

TROISIÈME QUESTION

En quoi consiste la nouvelle théologie ?

Ses tendances, je les ai déjà plus ou moins esquissées en caractérisant la crise ; mais il convient de serrer de plus près notre sujet en cherchant à nous rendre compte des idées qui sont le produit de ces tendances. Pour être quelque peu complet, je devrais passer en revue les chapitres essentiels de la dogmatique, exposer les solutions mises en avant par notre époque en les comparant à celles de la génération précédente, et mesurer ainsi le chemin parcouru. En suivant cette marche analytique, nous arriverions de la façon la plus sûre et la plus exacte à la synthèse que nous désirons, je veux dire à la pensée maîtresse des théologiens modernes, au principe générateur de leurs efforts scientifiques et de leur systématisation.

[1] *Notre Durée*, page 1. Paris, 1885.

Mais, les limites qui me sont prescrites ne me permettant pas cette patiente analyse, — pour laquelle il faudrait un volume, — je me bornerai à rappeler quelques faits bien connus, d'où sortira d'une manière imparfaite, mais peut-être suffisante pour notre but, la synthèse cherchée.

Le nom de « nouvelle théologie » n'est pas nouveau. Il y a juste trente ans (en 1862), M. Astié consacrait à la *crise* dont la conversion négative d'Edmond Scherer avait été le signal un livre qu'il intitulait *les Deux Théologies Nouvelles*. Ces deux théologies étaient d'une part celle de l'ex-professeur de Genève, du brillant critique qu'entraînait un intellectualisme destructif, d'autre part celle de l'auteur jeune encore, qui ne voulait être « ni disciple ni adversaire » du grand transfuge. Pourquoi ne parle-t-on plus que d'*une* théologie nouvelle, celle de M. Astié et de ses collaborateurs ? Celle de M. Scherer aurait-elle disparu, vaincue sur toute la ligne par la tendance positive et mystique ? Non sans doute, mais elle a cessé d'être *nouvelle*, et son beau temps est déjà passé. Le rationalisme glacial dont M. Scherer a traversé les diverses phases avant de s'ensabler dans le doute universel, le rationalisme protestant, ou, pour lui donner son titre français et contemporain, le *libéralisme*, après avoir descendu la pente, est en train de la remonter. Longtemps démolisseurs, les libéraux ne songent plus qu'à reconstruire ; aussi se rapprochent-ils de la gauche orthodoxe au point de se confondre à peu près avec elle. Il faut avouer que, de son côté, la théologie évangélique a fait plus d'un pas vers les libéraux, acceptant sur des points importants les résultats de leur critique. C'est grâce à ces mutuelles avances qu'il s'est effectué une fusion, du moins dans le langage. On ne connaît plus qu'une théologie nouvelle, dont se réclament également les libéraux de diverses nuances et les évangéliques les plus progressifs. Bornons-nous pour le moment à relever ce fait curieux, dont nous aurons tantôt à tirer une conséquence.

Mais l'expression *nouvelle théologie* n'est pas bornée, dans son usage, au continent européen. Au delà de la Manche, un pasteur anglican qui vient souvent en pèlerinage au tombeau de Vinet, M. J. B. Heard, a écrit, il y a sept ans, un ouvrage

fort bien pensé sous le titre de *Théologie ancienne et nouvelle, Critique constructive*. De l'autre côté de l'Atlantique, un livre non moins remarquable et dont le succès paraît grand, *la Liberté de la Foi*, par Théodore Munger, s'ouvre par un *Essai* sur *la Nouvelle Théologie*.

« Si j'emploie l'expression « Nouvelle Théologie, » dit M. Munger, je le fais par simple convenance ; je la trouve commode, mais je ne prétends point qu'elle soit exacte. Car ce qu'elle représente n'est ni nouveau ni ancien. On pourrait appeler ce mouvement — et plusieurs l'ont appelé — une Renaissance, En effet, les conceptions doctrinales qui flottent présentement dans les esprits, promettant de se cristalliser bientôt en formes définies, ne sont pas d'origine récente. Elles prévalaient dans les premiers siècles de l'Eglise, alors que le fleuve, rapproché de sa source, roulait des eaux encore limpides ; et depuis cette époque elles se sont constamment montrées à des écoles ou à des individus, semblables aux sommets les plus élevés d'une chaîne de montagne qui restent éclairés par les rayons du soleil, tandis que la base est cachée dans l'ombre et le brouillard, sommets peu nombreux et souvent séparés par un grand intervalle, suffisants toutefois pour indiquer la direction et rendre témoignage à la lumière. »

Je n'éprouve pas moins de répugnance que M. Munger à parler d'une théologie nouvelle. Ce terme a deux inconvénients. Il est trop vague quand on l'applique à tout ce qui s'éloigne de l'orthodoxie, car il désigne alors non seulement l'évangélisme large à tous ses degrés de hardiesse, mais le libéralisme le plus négatif. C'est un drapeau qui couvre des marchandises radicalement différentes. Il est trop étroit quand on le réserve à un très petit groupe de théologiens ou philosophes audacieux, tandis qu'un grand nombre de nos pasteurs croient avoir auss le droit de se ranger sous ce drapeau. Même parmi les laïques intelligents, dans les pays de langue française, il en est bien peu qui ne veuillent être, et qui ne soient dans une certaine mesure, de la nouvelle théologie.

Les différences doctrinales, souvent très graves, et les points de vue philosophiques opposés qui se cachent sous cette locu-

tion à la mode suffisent pour nous convaincre qu'on a tort de parler d'une *Nouvelle Ecole*. C'est le titre que se donnaient, il y a une trentaine d'années, les écrivains de la *Revue de Strasbourg*, ces hommes de savoir et d'esprit qui, glissant sur la pente du rationalisme, ont abandonné la foi chrétienne, en même temps que la théologie, pour consacrer leurs talents à la politique, à l'enseignement, à l'administration ou aux affaires. Nous n'avons pas aujourd'hui de nouvelle école ; car qui dit « école » suppose un maître, ou un ensemble de professeurs, ayant un système et formant des disciples plus ou moins semblables entre eux. Or ces conditions ne se rencontrent dans aucune de nos facultés. Ceux qui se rattachent avec le plus d'admiration à nos chefs de ligne conservent leur indépendance. Nous n'en sommes plus à jurer *in verba magistri*. Nos docteurs n'ont aucune dogmatique à nous inculquer, et, s'ils en avaient une, ils se garderaient de nous en conseiller l'acceptation en bloc, de confiance et à titre définitif. Quelques-uns du reste sont jeunes, et ne font que marcher avec plus de logique ou de passion dans la voie où les Godet père, les de Pressensé, les Lichtenberger, les Menegoz, les Malan fils, les ont précédés. Enfin Colani, Pécaut, Théophile Bost, les deux Athanase Coquerel, Albert Réville, Viguié, Fontanès, s'étant dès longtemps réclamé, non sans quelque raison, de cette appellation de *Nouvelle Ecole*, nous aurions mauvaise grâce à la leur disputer. Pourquoi prêter de gaîté de cœur à un malentendu ? Nous nuirions, sans circonstance atténuante, à la cause qui nous est chère, en nous faisant confondre par les simples avec des penseurs qui, pour la plupart, nous paraissent être sortis, du moins par leur théorie, de l'enclos du vrai christianisme ?

Dans un livre tout récent, *la Société moderne*, par M. Courcelle Seneuil, je copie les lignes suivantes : « Appartenons-nous à une école ou prétendons-nous en fonder une ? — Ni l'un ni l'autre.

» L'idée d'école est une idée ancienne. On s'était imaginé autrefois que tel ou tel homme pouvait avoir révélé la vérité et on s'attachait aux opinions ou « dogmes » qu'il avait formulés : on se rangeait dans son école. Aujourd'hui on sait que la con-

naissance de la vérité n'appartient à aucun individu et que les plus éminents de ceux qui la cherchent n'arrivent qu'à grand' peine à en découvrir une bien petite partie, mélangée le plus souvent d'erreurs plus ou moins grossières. Ainsi, nous travaillons ensemble en nous aidant les uns les autres, en nous rectifiant et en tâtonnant pour ajouter à la science, notre patrimoine commun.

» Chacun de nous est donc ainsi le disciple de ceux qui l'ont précédé dans ses recherches et l'un des maîtres de ceux qui le suivent.... La pensée de chacun se rattache par quelques points à celle de ses prédécesseurs, quelquefois par transmission directe, quelquefois inconsciemment, par le milieu ambiant, par un article de journal, une phrase relevée dans une conversation, etc. Chacun peut devenir ainsi le disciple d'un penseur dont il n'a jamais lu les écrits, ni même connu l'existence. Ceux qui cultivent une même branche d'études collaborent ensemble, de cette manière, sans s'être, le plus souvent, personnellement connus. »

Ces réflexions, faites par un grand économiste à propos de la science en général, s'appliquent particulièrement à la théologie. Il en est de nous comme des peintres : nous n'avons plus d'écoles. Individualistes avant tout, beaucoup plus au courant qu'on ne l'était jusqu'ici de ce qui s'écrit et se fait à l'étranger, nous prenons notre bien où nous le trouvons, et restons ouverts aux influences les plus diverses. Nos hommes distingués se divisent sur d'importantes questions, comme celles de la liberté et du déterminisme, de la divinité du Christ, des rapports de l'Eglise avec le monde et avec l'Etat. Faut-il ajouter que nul d'entre eux n'aspire à être regardé comme un chef d'école, et n'est prêt à remplir les devoirs de cette position périlleuse? Tous, même les docteurs, désirent plutôt, à l'instar de M. Chevreul, qu'on les tienne pour de vieux étudiants.

Mais si la nouvelle théologie embrasse des variétés nombreuses, allant parfois jusqu'à l'opposition directe, elle n'en manifeste pas moins une certaine unité de direction, soit par la manière dont elle modifie les doctrines, soit par les questions auxquelles elle s'est attachée de préférence. Quant aux

doctrines, — qu'il s'agisse du péché originel, de la trinité, de la personne du Christ, des miracles, de l'expiation, de la punition des méchants, — elles sont de plus en plus entendues dans un sens rationnel. Les choses que nous savons et celles que nous croyons doivent désormais former un seul tout. Quant aux questions que, depuis de longues années, nous avons étudiées avec prédilection, elles me paraissent se rapporter toutes au grand problème de *l'Autorité en matière de foi*. Dès 1869, le jour où s'ouvrait le concile du Vatican, je prononçais à Nimes une conférence sur ce sujet qui devenait brûlant, et auquel notre public est plus que jamais intéressé par de récentes discussions.

N'est-ce pas l'autorité de la Bible qui a provoqué la crise et dans la carrière de Scherer et dans tout le protestantisme français? La théorie orthodoxe, développée par le professeur Gaussen dans sa *Théopneustie* avec une belle imagination et un souffle d'ardente pitié, était trop rigoureuse, trop arbitraire, trop forcée pour subsister longtemps. Quand elle eut succombé sous les coups de la critique et du raisonnement, il fallut remplacer l'autorité extérieure, infaillible du recueil canonique par une autorité plus intime, plus souple, plus spirituelle et mieux prouvée.

Le procédé le plus normal consistait assurément à faire passer l'autorité souveraine de l'Ecriture sainte à Jesus-Christ, auquel elle rend témoignage. Et c'est bien là l'évolution qui s'est accomplie, je crois pouvoir le dire, dans l'esprit de la majorité de nos pasteurs. Pour parler avec M. Gaston Frommel, de *bibliocentriques* qu'ils étaient, ils sont devenus *christocentriques*. Ce progrès, inconscient chez quelques-uns, me paraît considérable et définitif.

Mais à l'autorité de Jésus-Christ on a coordonné ou même superposé celle de la *conscience* individuelle. Parmi nous, M. Paul Chapuis a proposé l'expression *théologie de la conscience*, n'appliquant, il est vrai, ce terme qu'à certains membres de la gauche évangélique, à ce petit noyau de théologiens actifs et sans peur dont il fait partie.

D'autres ont protesté contre cette désignation, qui vraiment

ne semble pas heureuse. Elle aurait le tort de donner à entendre que la conscience est au-dessus de l'Evangile, et de confondre des chrétiens décidés avec d'honorables théistes, tels que Félix Pécaut. Voir son ouvrage : *le Christ et la Conscience*, où dans le titre, trop exact en cela, « la Conscience » est écrite en beaucoup plus grandes lettres que « le Christ. »

La nouvelle théologie n'est pas encore au clair sur la place qu'elle doit accorder à ces deux autorités rivales. La question reste ouverte. Dans nos milieux, on semble généralement d'accord pour les accepter l'une et l'autre, en reconnaissant entre elles une profonde et constante harmonie. Mais que faire en cas de conflit ? Voilà la grande difficulté, le problème vraiment embarrassant, qui se pose à l'égard de l'Ecriture comme à l'égard du Christ. Si certaines déclarations du Nouveau Testament, qu'elles soient d'un apôtre ou du Sauveur, nous choquent au premier abord, avons-nous le droit, le devoir même de les repousser purement et simplement au nom de notre conscience ? On sent tout la gravité de cette question. Je ne fais que la mentionner ici ; j'y reviendrai tout à l'heure, lorsque nous aurons à examiner la valeur de la nouvelle théologie. En cet instant, je me borne à constater que ce qui distingue les novateurs, c'est avant tout le choix d'une *méthode*. A la méthode d'autorité ils substituent la méthode *expérimentale* ou *mystique*. Ils ne croient pas à la vérité évangélique parce qu'elle est enseignée dans un livre, dont on leur aurait au préalable prouvé l'infaillibilité ou l'inspiration par des arguments historiques ou rationnels ; ils y croient parce qu'elle s'est imposée directement à leur conscience, parce qu'ils ont fait l'expérience personnelle de sa puissance rédemptrice. Au fond, nul n'est jamais devenu chrétien par un autre chemin que par ce témoignage intérieur ; les témoignages extérieurs, — conciles, Eglise, tradition, — ne peuvent que nous préparer à l'écouter et à le recevoir. « Ce n'est plus à cause de ce que tu nous as dit que nous croyons, mais nous l'avons entendu nous-mêmes, et nous savons qu'il est véritablement le Sauveur du monde, le Christ. » On le voit, cette méthode remonte à l'origine de notre religion ; à travers tous les siècles, elle a dès lors

été mise en pratique dans la vie des croyants sérieux de toute catégorie. Il appartenait à notre époque de l'appliquer à la théologie, d'en faire un principe directeur pour la revision des doctrines et la reconstruction d'un crédo.

Où en est-elle, cette œuvre dogmatique? Elle paraît assurément peu avancée; cependant un nombre immense d'ouvriers y travaillent, souvent obscurément, jamais sans fruits; beaucoup de matériaux précieux s'accumulent, attendant l'architecte qui saura leur donner leur place et leur valeur dans le temple de l'avenir. A l'heure qu'il est, on se plaint d'une grande confusion d'idées; à y regarder de près, il y a plus d'unité qu'on ne le pense dans les opinions de nos pasteurs, et les extrêmes théologiques sont moins éloignés que jadis. La méthode mystique, employée par tous dans une certaine mesure, exerce, jusque chez nos orateurs populaires, une influence très notable dans le sens de la simplification et de la correction des doctrines. Mais, quel que soit l'intérêt de ce qui se passe aujourd'hui en fait de transformation du dogme, je n'entre pas dans ce sujet si riche en détails, pour m'en tenir à des questions plus générales.

La *méthode*, voilà la raison d'être de la crise si universelle et si radicale qui, de tous les côtés du monde réformé, jette le trouble dans tant d'esprits. Quelle méthode suivre, ou à quelle autorité se soumettre, pour arriver à la possession de la vérité? Comme le dit M. Gaston Frommel dans un article sur *la Crise du protestantisme*[1], « le problème de l'autorité religieuse est devenu le problème général du protestantisme évangélique. » « Si l'on considère, ajoute-t-il, que la question de l'autorité religieuse est la question vitale du protestantisme, qu'il ne fait qu'un avec elle, que leurs destinées sont solidaires, on avouera que la crise est grave et qu'elle engage à fond notre avenir. » M. Frommel conclut que le devoir le plus pressant de la théologie contemporaine est « de préciser et de définir la notion de l'autorité religieuse, de l'autorité en soi, telle qu'elle résulte des faits qui la constituent, indépendamment du crédit qu'il

[1] *Evangile et Liberté*, 27 mai 1892.

serait à bien plaire pour chacun de lui refuser ou de lui concéder. » Cette dernière observation suppose que la crise n'est pas à son terme, que notre génération n'a pas achevé sa tâche. En effet, la méthode moderne, dont nous commençons à nous vanter, reste à déterminer d'une façon plus complète. Avant de l'accepter résolument, la plupart ont besoin de la mieux comprendre, et les plus exigeants réclament qu'elle se légitime par ses effets.

En somme, la nouvelle théologie, qui n'a pas eu le temps de produire un corps de doctrine, qui même n'a pas encore montré clairement sa méthode, est un mouvement presque universel, caractérisé bien plutôt par une *direction* que par des idées particulières. Mais nous en savons assez sur ce qu'elle est : demandons-nous maintenant ce qu'il faut en penser.

(*A suivre.*)

CORRESPONDANCES

I

Monsieur le Rédacteur,

J'ai émis plus d'une fois l'avis que le bon Samaritain qui daigne accepter la tâche ingrate d'annoncer au public le volume de son prochain, mêlât-il quelques gouttes de vinaigre à ses frictions d'huile et de baume, a toujours bien mérité de l'auteur, surtout si ce dernier est théologien. Je ne puis donc qu'adresser de nouvelles et sincères actions de grâces à mon éminent confrère de Strasbourg, qui, depuis plusieurs années, continue « tout à la douce » ses excursions à travers les quatre volumes que je viens de commettre. Je me garderai comme du feu de discuter telle ou telle des appréciations, quelque peu sommaires à mon gré, que contient le compte rendu de mon dernier volume (*Revue* 1892, n° 6, pages 513 et sq.) Mais j'ai l'habitude de ne pas laisser passer ce qui me paraît être erreur de fait, et je crois devoir en relever une dans l'article qui me concerne. Il est entendu d'ailleurs, Monsieur le rédacteur, que si ces lignes sont acceptées dans les colonnes de votre Revue, elles ne figureront pas dans le *Sommaire* sous la rubrique rébarbative : *Réclamation*, *Rectification*, *Protestation*, mais sous le titre tout à fait anodin de *Correspondance*.

J'ai déjà écrit privément à M. Lobstein que si le reproche qu'il me fait, page 521, d'avoir *caricaturé* les opinions de MM. Sabatier, Astié et Dandiran était fondé, je serais le premier à m'accuser sévèrement de cette faute, fût-elle exempte de préméditation. Chaque samedi à peu près, je me divertis

volontiers des quatre ou cinq caricatures qui occupent la première page de l'*Illustration*, mais je souffrirais d'apprendre que j'aie pu réussir en ce genre de littérature.

« Le christianisme, avais-je écrit en résumant les opinions de la Gauche évangélique, est un événement sans doctrine et sans idée, du moins sans doctrine authentique, sans idée qui lui soit propre, abandonné aux interprétations successives, diverses et contradictoires des siècles, des générations et des individus, occupant un des points saillants de l'évolution universelle des choses... », et voilà le passage où M. Lobstein trouve la caricature des idées de MM. Dandiran, Astié et Sabatier. Je ne puis donc me disculper que par quelques citations authentiques de leurs discours ou de leurs écrits.

Encore ne suis-je pas, je me hâte de le dire, assez aveuglé par le parti pris pour confondre dans une teinte unique les dégradations de couleurs que présente l'école dite nouvelle, depuis M. Léop. Monod, qui en marque la limite de droite, jusqu'à M. Sabatier qui en occupe l'extrémité gauche, en passant par le Lazare du journalisme contemporain, qui a repris avec la vie son beau nom d'*Evangile et Liberté*. Seulement, les opinions extrêmes de l'un n'ont jamais été, à ma connaissance, désavouées par les autres.

Mon éminent critique m'a facilité la tâche en renvoyant lui-même le lecteur à la page 104 du volume, où se trouvent des citations suffisamment justificatives, selon moi, du résumé incriminé. En voici quelques extraits :

Opinion de M. Dandiran : « Ce que j'admets comme révélation surnaturelle, immuable, comme l'objet essentiel de la foi, ce sont les faits. *Les vérités sont la manière de comprendre les faits ; elles sont pour moi quelque chose de tout à fait muable et humain.* »

M. Astié : « J'adhère entièrement à ce qu'a dit M. Dandiran [1]. »

Quant à l'opinion de M. Sabatier sur ce premier point, qu'il me suffise pour l'instant, et avant d'en venir au fond des choses, de rappeler le titre de son discours d'ouverture : *De la vie intime des dogmes et de leur puissance d'évolution.*

[1] Voir *Evangile et Liberté*, numéro du 20 juin 1890.

La brochure de M. Léop. Monod, que m'oppose également mon critique, p. 521, et dont, à mes yeux, la première qualité — *felix culpa* — est de se contredire, achèverait au besoin ma démonstration : « Je ne me souviens pas d'un passage où Jésus ait cru nécessaire de laisser entendre que pour pouvoir l'appeler Maître, il est nécessaire de penser comme lui...[1] » ; et l'auteur, auquel on pourra reprocher d'avoir eu ici la mémoire un peu courte, fait lui-même l'application de sa théorie, en déclarant que certains enseignements de Jésus, même sur des matières de l'ordre supersensible, ne doivent pas faire autorité pour nous.

Nous avions de plus exprimé la crainte que dans l'universelle évolution qui entraîne, nous dit-on, les dogmes comme les langues et les espèces, les faits eux-mêmes, qui restaient l'unique élément immuable de la révélation, ne fussent emportés à leur tour ; car, remarquez-le, ces faits, définis par M. Sabatier : *L'expérience religieuse créatrice et féconde faite tout d'abord dans l'âme des prophètes, de Christ et des apôtres*[2], ne sortent pas plus que les dogmes de la sphère subjective. Or la métaphore, empruntée au canton de Schaffhouse, où cette crainte était formulée, est également taxée par mon critique de « criante injustice » (*Ibid.*, p. 521). Quelques citations authentiques des opinions de M. Sabatier sur les points généralement réputés fondamentaux des croyances chrétiennes et même des croyances religieuses, serviront à tout le moins d'excuse à la précipitation de mes jugements.

Résurrection du Christ : « Entre la mort de Jésus et la première prédication chrétienne au jour de la Pentecôte, il y a comme une nuit profonde dans laquelle notre œil ne sait rien saisir[3]. »

Miracles de Jésus-Christ : « Jésus n'a jamais tenté d'échapper aux lois régulières du monde physique pas plus qu'à celles du monde moral[4]. »

[1] *Problème de l'autorité*, 1re édit., p. 54 et 55.

[2] *Vie intime des dogmes et leur puissance d'évolution*, p. 20.

[3] *Encyclopédie des sciences religieuses*, tome VII, p. 400.

[4] *Ibid.*, p. 385.

Sainteté de Christ : « Il ne peut être question d'une sainteté objective de Christ, mais seulement d'une sainteté subjective, c'est-à-dire conçue comme un état intègre de conscience[1]. »

Sur la connaissance de Dieu : « Croyez-vous que le mot Dieu prononcé par toutes ces lèvres éveille dans tous les esprits la même image ? La pauvre vieille qui se souvient encore des enluminures de sa grande Bible entrevoit la figure du Père éternel avec une grande barbe blanche et des yeux brillants et brûlants comme de la braise. Son voisin sourirait de ce naïf anthropomorphisme. Il a, lui, la notion déiste rationnellement établie dans son cours de philosophie de collège. Or cette notion paraitra grossière encore au disciple de Kant qui sait que toute idée positive de Dieu est contradictoire, et qui se réfugie, pour échapper à la contradiction, dans celle de l'*Inconnaissable.* Pour tous cependant, le dogme de Dieu subsiste, et c'est parce qu'il est encore vivant qu'il se prête à tant d'acceptions différentes[2]. »

Que M. Sabatier lui-même se rattache au dernier type qu'il vient de définir, selon lequel toute connaissance religieuse issue d'une révélation objective est non seulement imparfaite, mais illusoire, c'est ce que nous apprendront les septième et huitième des thèses qu'il vient de présenter à la Société théologique de Paris :

Th. VII : La valeur ou la vérité d'un symbole quelconque ne saurait consister dans sa ressemblance réelle avec l'objet qu'il représente. Il a le pouvoir d'évoquer la présence de cet objet, non d'en donner une image adéquate ou une idée positive. Le contenu des symboles religieux et des notions religieuses n'est donc jamais la réalité métaphysique (ce que Dieu est en soi), mais uniquement le rapport psychologique et subjectif créé par la piété entre Dieu et nous (ce que Dieu est pour nous). C'est dire qu'en dehors de l'expérience concrète de la piété, l'objet même de la connaissance religieuse s'évanouit ou reste insaisissable. Ainsi est vrai, mais dans un sens plus profond, (?) le mot d'Anselme : *Credo ut intelligam.* »

[1] *Ibid.*, p. 368.

[2] *Vie intime des dogmes*, p. 22.

Th. VIII : « Il suit de là . . . . . que la dogmatique traditionnelle est dans l'illusion, quand elle croit avoir, par révélation, une métaphysique positive révélée. La révélation elle-même ne se fait et ne peut se faire que par des images et des notions symboliques...[1] »

Foi de charbonnier ! sera-ce donc encore trahir que de traduire ces passages théologiques dans cette formule, étrangère à saint Anselme : Nous marchons par la foi dans une évolution sans terme ; ou de demander s'il nous reste encore après cela quelque « cataclysme » à attendre ?

Or c'est, à ma connaissance, chers frères de la gauche évangélique, vous qui aimez les expériences, la seconde ou la troisième expérience que vous nous faites faire : que l'on vous cite, il se trouve que l'on vous accuse ! Tout ensemble agressifs et inoffensifs, militants et ondoyants, bruyants et incompris, tels sont — sauf erreur ou omission de ma part — les divers attributs que nous vous connaissons. Ugolin dévorait ses enfants pour leur conserver un père. Ah ! que vous avez de peine à reconnaître les vôtres ! Ne les entendez-vous pas, ces tendres orphelins, échappés de votre plume, pousser vers vous ce cri suppliant : Père, père ! Allons, chers amis, un bon mouvement ! un peu d'attention à la voix de la nature ! Passez au bureau de l'état-civil, et que nous sachions, une fois pour toutes, les noms, prénoms et espérances de vous et des vôtres.

Agréez, Monsieur le Rédacteur, l'assurance de ma considération distinguée.

Neuchâtel, le 28 décembre 1892.

A. GRETILLAT.

II

Monsieur le Rédacteur,

Je dois trop de reconnaissance aux travaux de M. Gretillat pour ne pas vous savoir gré à vous-même de m'avoir communiqué les observations que mon honoré collègue vous a fait parvenir sous le titre anodin de « correspondance » ; je vous

[1] Cité d'après *Evangile et Liberté*, numéro du 25 décembre.

remercie de me permettre d'ajouter sans retard quelques mots de réponse aux courtoises et spirituelles « réclamations » que M. Gretillat m'avait déjà fait l'honneur de m'adresser directement.

Les remarques de M. G. portent sur une question de fait. Il se défend de l'accusation d'avoir « caricaturé » les opinions de « la gauche évangélique », de « l'école dite nouvelle », d'« une des conceptions modernes du christianisme qui, sous l'influence de Ritschl, tend à prévaloir au moins pour un temps. » (P. 61.) Pour se justifier du reproche que j'avais formulé contre lui, il transcrit quelques « citations authentiques » empruntées aux discours ou aux écrits des auteurs mentionnés. Quoi de plus concluant et de plus péremptoire qu'un procédé qui nous met en présence de textes précis et de faits indéniables ? Le critique n'a plus, semble-t-il, qu'à battre en retraite, à s'incliner et à se taire après avoir présenté ses excuses.

J'ai failli, je l'avoue, céder à la tentation de garder le silence. Il me semblait qu'il y avait quelque impertinence de ma part à me constituer le défenseur de maîtres qui sauraient bien parler pour eux-mêmes et dire s'ils ont été compris. Réflexion faite, j'ai senti que cette réserve était déplacée, parce qu'il ne s'agissait nullement de prendre parti pour les théologiens incriminés, mais de justifier la manière dont j'avais compris leurs opinions, à mon avis inexactement rendues et injustement appréciées. C'est là un point d'exégèse qui, je l'espère, sera facilement et promptement élucidé.

« La gauche évangélique », dit M. G., enseigne que le christianisme n'est qu'un des points saillants de l'évolution universelle des choses et qu'il finira par être emporté lui-même dans le courant irrésistible et éternel. » Telle est la thèse que M. G. attribue à « la nouvelle école » et que j'ai osé qualifier de « caricature » et de « criante injustice ». Cette thèse, M. G. pense l'avoir établie par les citations qu'il vient de mettre sous les yeux du lecteur. A-t-il réussi ?

Notre éminent adversaire a tant pratiqué la méthode atomistique des *dicta probantia*, il opère si volontiers à l'aide de textes isolés et fragmentaires, qu'il applique d'instinct aux au-

teurs profanes les procédés qu'il a appris à l'école des Beck et des Gess, sinon des Gaussen et de la théologie du Réveil. Bien qu'il soit très éloigné de considérer les auteurs qu'il cite comme ayant reçu en partage le don de l'inspiration, il allègue leurs paroles comme il ferait des preuves scripturaires, sans souci du contexte et sans s'apercevoir que les écrivains qu'il cite disent parfois le contraire de ce qu'il leur fait dire. Voyez plutôt.

M. Dandiran ne déclare-t-il pas, dans la première des propositions rappelées par M. G., que les *faits* constituent l'élément surnaturel, immuable, essentiel de la révélation? Cela ne revient-il pas à dire que l'expérience religieuse suppose et implique un fait générateur, norme invariable et le critère constant du sentiment ou de l'inspiration subjective? Et, pour rester dans le canton de Schaffhouse, n'avons-nous point là, dans ces faits *immuables*, le roc émergeant des flots et défiant l'effort et l'usure des siècles?

« J'adhère entièrement à ce qu'a dit M. Dandiran », ajoute M. Astié.

M. Léopold Monod ne se lasse pas de répéter que le point d'appui intangible de la vérité chrétienne est la personne vivante du Sauveur.

Enfin comment M. Gretillat n'a-t-il pas lu et medité, dans le discours de M. Sabatier, ces claires et significatives paroles qui lui auraient révélé immédiatement le contre-sens de son interprétation? « Par cela seul que les faits rédempteurs et rénovateurs de l'Evangile ont précédé l'évolution dogmatique, ils restent nécessairement hors d'elle. Ce que l'évolution dogmatique emporte avec elle ce ne sont pas les faits objectifs, mais les façons subjectives de les comprendre et de les interpréter... On demande ce qui reste d'éternel et de permanent dans l'évolution dogmatique que nous décrivons : il reste cette révélation de Dieu dans la personne historique de Jésus-Christ. Cela est dans l'histoire, et ce qui a été dans l'histoire, nul n'a le droit ni le pouvoir de l'effacer. » (P. 9, 7.) — En présence de ces déclarations si nettes et si catégoriques, on se demande si les lignes tirées des autres écrits de M. Sabatier peuvent bien

avoir la portée et la signification que leur attribue M. G. ; on contrôle les citations en les replaçant dans leur contexte, et l'on remarque non sans surprise qu'en les tronquant ou en les arrachant au passage avec lequel elles font corps, notre critique les a positivement dénaturées. Après la phrase si malsonnante en apparence sur la résurrection du Christ, écoutez l'explication suivante séparée de ce qui précède par une simple virgule : « mais ce n'est pas une nuit vide et stérile, c'est la nuit d'un prodigieux enfantement. Quand l'histoire recommence, nous nous trouvons sous un autre soleil, devant un autre horizon et dans un monde nouveau. Ce dont la critique doit tenir compte, en effet, ce n'est pas seulement de la foi profonde et réfléchie des disciples en la résurrection de leur maître, c'est encore de la transformation religieuse et morale qui s'est opérée en eux dans le même moment. Alors s'éveille en eux pour la première fois, la conscience chrétienne. Jésus revit dans leur âme, et va reprendre avec eux et par eux son ministère de rédemption universelle. Voilà une résurrection féconde et puissante que l'histoire atteste suffisamment, et qui est le signe d'une résurrection objective. Qu'on n'objecte point qu'on peut en dire autant de tous les grands hommes. Il y a dans l'expérience chrétienne quelque chose de spécial. C'est un fait incontestable dans son ordre que Jésus, après sa mort, a continué d'agir sur l'âme de ses disciples, de présider à leur œuvre, et, selon sa promesse, d'être présent en eux et au milieu d'eux. Cette action invisible, qui ne cesse jamais, est, pour la foi, la preuve dernière et décisive de son triomphe sur la mort. » (*Ouv. cit.*, p. 400-401). — N'est-il pas vrai que la phrase morcelée par le commentateur subit une transformation étrange dès qu'on la saisit dans sa signification véritable et sa portée primitive ?

La confrontation des autres passages avec le texte complet de l'auteur cité nous réserve des surprises analogues. Que veut dire le bout de phrase rapporté par M. Gretillat sur les miracles du Christ ? Le voici : « Le miracle prodige, le merveilleux magique n'a tenu aucune place dans la vie de Jésus ; loin de le rechercher, il l'a repoussé dès le principe comme une tentation ; il s'est révélé aux cœurs et aux consciences, mais n'a

jamais voulu s'imposer par des prodiges extérieurs et accomplis à son profit. C'est dire que les actes extraordinaires qui remplissent sa vie ne sont pas des miracles purs, ce sont des actes de foi et de charité faits dans des conditions déterminées et qui, dès lors, peuvent et doivent entrer comme des réalités dans l'histoire. » (*Encycl.* VII, 385).

Faut-il parler de la sainteté du Christ ? M. Sabatier la définit en termes qui ont dû paraître excellents à M. G. lui-même, puisqu'il les lui emprunte à plusieurs reprises ? Mais, dit le critique, l'auteur n'a entendu définir que la sainteté subjective, conçue comme un état intègre de conscience. Daignez relire, je vous prie, les développements qui précèdent et qui suivent la formule incriminée ; vous verrez d'abord comment l'historien pose la question et comment il la place sur le terrain qui seul est accessible à son regard ; vous verrez ensuite que, suivant M. S., le témoignage de la conscience de Jésus est suffisant, ou plutôt qu'il est décisif pour établir le fait intérieur de sa sainteté morale et religieuse. « C'est là, dans l'ordre de la sainteté, de la loi remplie, de l'idéal obligatoire réalisé, dans cet ordre général et uniquement humain, antérieur à toute spécialité et se retrouvant dans chacune d'elles, que Jésus a donné l'exemple et reste le modèle parfait. Car, en lui, l'homme d'un côté atteint sa pleine stature morale, et de l'autre est pleinement en harmonie avec Dieu. » (*Loc. cit.*, p. 368.)

Enfin pour soutenir que d'après M. Sabatier toute connaissance religieuse, issue d'une révélation objective, est non seulement imparfaite mais illusoire, il faut avoir pris le contre-pied de sa théorie de la connaissance, il faut s'être mépris sur la portée du problème posé par Kant, repris par Schleiermacher et discuté par la théologie moderne, que dis-je? il faut rompre avec le témoignage unanime des apôtres et du Christ lui-même, dont l'éminent professeur n'a fait que réduire en système les profondes et sublimes affirmations. J'ose soutenir dès aujourd'hui que la publication impatiemment attendue du rapport de M. Sabatier confirmera cette prédiction et fera justice d'un malentendu qui confond la notion du subjectif en matière religieuse avec l'illusion ou l'erreur.

Je crois avoir répondu au reproche que m'adresse mon honoré collègue. Ai-je eu tort de l'avoir accusé de caricaturer les opinions de ceux qu'il combat? La question de fait n'est-elle pas tranchée par les communications qui précèdent? Loin de moi de jeter le plus léger soupçon sur la bonne foi de notre critique, de suspecter la loyauté de sa polémique! Ce qui est en cause, c'est uniquement sa méthode, méthode funeste et stérile qui consiste à désarticuler le système ou le raisonnement de l'adversaire au lieu d'en saisir l'esprit et d'en pénétrer l'ensemble. Un procédé pareil donne à celui qui l'emploie l'illusion d'une facile victoire, mais il ne sert en rien la cause de la vérité et ne fait pas faire un pas à la science ou à la vie religieuse.

Après cela il me semble que nos noms, prénoms et espérances ne font rien à l'affaire. Peu importe le signalement ou l'étiquette; les dénominations d'« école dite nouvelle », de « gauche évangélique », sont probablement aussi indifférentes à mes maîtres et à mes amis qu'elles le sont à moi-même; la tentative de transporter dans les débats de la science théologique des termes empruntés à la politique ecclésiastique, est toujours malheureuse, et il sera toujours plus sûr quoique moins facile d'examiner ce que vaut une idée en elle-même que d'en dresser l'état civil et d'en décliner les titres extérieurs et les qualités officielles. J'ose donc résister aux sollicitations touchantes que nous adresse M. Gretillat à la fin de sa lettre, et je préfère clore cette trop longue réponse par un mot de remerciement.

Tous ceux qui suivent avec un sympathique intérêt les efforts d'*Evangile et Liberté* sauront gré à notre critique du nom charmant dont il a baptisé ce vaillant journal au renouveau de son existence un moment compromise. Appeler cette feuille « le Lazare du journalisme contemporain », c'est une trouvaille dont l'heureux directeur ne tardera certainement pas à remercier son spirituel confrère. N'est-ce pas affirmer avec une clarté parfaite que la force victorieuse qui a relevé *Evangile et Liberté* a sa source ailleurs que dans les bureaux de Lausanne ou de Chexbres? M. Gretillat a osé ce que les meilleurs amis de

l'œuvre de M. Chapuis n'auraient pas eu le courage de se dire ou ce qu'ils ne s'avouaient que tout bas ; il nous invite à saluer, par delà la conjuration des volontés humaines qui n'ont pas laissé périr un frère, la présence d'une cause souveraine et divine, l'intervention providentielle de Celui qui tire la vie du tombeau et qui ressuscita le mort qu'Il avait aimé. Quand on sait rendre un hommage pareil à celui qui vous combat, on donne la mesure de sa largeur religieuse et de ses sentiments de fraternité chrétienne : adversaires sur le terrain théologique, nous nous sentons unis avec M. Gretillat dans la sphère religieuse ; aussi lui demanderai-je la permission de lui serrer la main en clôturant, pour ma part, un débat auquel vous avez bien voulu, Monsieur le Rédacteur, accorder l'hospitalité de votre Revue avec une impartialité dont je garderai le plus reconnaissant souvenir.

Agréez, Monsieur le Rédacteur, l'assurance de ma parfaite considération et de mon dévouement chrétien.

Strasbourg, ce 31 décembre 1892.

P. Lobstein.

FAITS DIVERS

Programme de la Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne pour l'année 1892.

Les directeurs de la Société, dans leur session du 12 Septembre 1892 et jours suivants ont prononcé sur *quatre* mémoires qui leur étaient parvenus en réponse à deux questions publiées en 1890.

Deux de ces mémoires concernaient la question :

La société demande *un traité* sur *le livre des Psaumes, qui utilise les recherches historico-critiques des dernières années sur l'origine et le caractère de ce livre, en faveur d'une juste appréciation et d'un droit usage de son contenu.*

Le premier de ces mémoires, en allemand, avec l'épigraphe : *psalterium est quædam cœlestis sphæra* (Cassiodorus) ne pouvait entrer en aucune considération quant au prix. S'il faut louer le zèle de l'auteur, le résultat qu'il lui a valu est faible. Tout ce qu'il a produit n'est que le préliminaire qui aurait dû être suivi d'une recherche proprement dite. Si l'auteur possède le talent de réunir les matériaux, il lui manque celui de les mettre en œuvre.

On cherche en vain une introduction ainsi qu'une exposition claire du droit d'une méthode historico-critique à appliquer au livre des Psaumes.

Quant aux résultats des dernières recherches, l'auteur n'en a donné qu'une énumération aride, sans l'accompagner d'un jugement indépendant. Dans la seconde partie il n'a donné qu'une accumulation de textes, divisée en quelques rubriques;

il n'a pas suffisamment caractérisé le contenu du Psautier et a même omis des traits importants. Il n'est presque pas question du culte, ni de l'amour de la loi, caractères si saillants de l'époque qui donna naissance au livre.

L'auteur n'a pas plus indiqué le juste usage à faire du livre qu'il n'en a donné l'appréciation. Ce qu'il en dit dans sa conclusion se réduit à quelques mots, d'ailleurs empruntés à d'autres. La question n'a donc pas obtenu de réponse.

Le second mémoire, écrit en français, avec l'épigraphe : *ad ædificationem plebis* etc. (Saint Jérôme), n'a pas pu mériter un jugement plus favorable. Il y a des côtés louables : piété chaude et haute appréciation de la Bible ; abandon de convictions précédentes dès qu'elles s'étaient montrées inadmissibles ; exposition indépendante des résultats de la recherche ; enfin plusieurs beautés dans le tableau du caractère général du Psautier. En revanche, l'auteur n'a pas donné de réponse proprement dite à la question. Déjà le titre qu'il confère à son travail : *le livre des Psaumes, son origine et son caractère*, n'est pas exact. Il exprime une étude du livre, non la juste appréciation et le droit usage de son contenu, comme le supposait la question. La division laisse à désirer ; la succession des chapitres aurait dû être çà et là différente. On cherche en vain à l'entrée un aperçu des recherches historico-critiques sur le livre des Psaumes. Tels détails, même très importants, sont omis et tels autres dont on aurait pu se dispenser, ont obtenu une place plus ou moins considérable. Il en résulte qu'ici encore les directeurs, à leur regret, n'ont pas pu passer au couronnement.

Les deux autres mémoires, écrits en allemand, étaient destinés à répondre à la question :

Qu'est-ce que les divers écrits du Nouveau Testament enseignent au sujet de la rétribution et de la grâce ?

Le premier mémoire, avec l'épigraphe : *die Wahrheit ist einfach*, était recommandable à quelques égards : l'auteur a énoncé différentes idées saines ; son introduction a beaucoup

de bon ; le cours du traité offre des vues justes ; le style mérite de grands éloges ; la critique n'envahit pas plus de place que le sujet n'en réclame.

Mais tout cela ne contre-balance pas les défauts qui déparent l'ouvrage. Le plus essentiel est que l'auteur n'a pas sondé la profondeur du problème et ne s'en est pas même donné la peine. On sépare la rétribution et la grâce et l'on garde le silence sur leur rapport mutuel. De là deux traités : l'un sur la rétribution, l'autre sur la grâce. D'ailleurs ni l'une ni l'autre n'étaient exactement définies. Enfin l'auteur n'est pas resté fidèle à sa méthode : il n'a pas traité de la même manière les deux parties de son étude, sans rendre compte de cette différence.

Il ne pouvait donc être question de décerner le prix.

L'auteur du second mémoire, avec l'épigraphe : ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς (Jean VIII. 32), s'annonçait comme un homme habile. L'introdution permettait d'attendre quelque chose de bon ; elle renferme d'intéressants détails qui profitent au problème.

Malheureusement cette attente n'a pas été remplie. On s'étonne de voir l'auteur traiter plutôt de la justice selon Paul et les Judaïsants, que de la rétribution et de la grâce. Il n'a donc pas compris la question, puisque les directeurs avaient eu dans la pensée un examen des idées du Nouveau Testament sur la grâce de Dieu en rapport avec sa rétribution.

Mais, même au point de vue de l'auteur, la réponse manque de justesse. Il ne comprend pas que dans le judaïsme du temps de Jésus, on ne trouve pas seulement l'esprit mercenaire pharisaïque, mais aussi le fruit bien autrement beau du prophétisme, dont nous constatons tant de traces, entre autres, chez les disciples de Jésus.

Signalons encore la grande partialité de l'auteur : dans tel livre du Nouveau Testament il ne trouve que légalité, dans tel autre il n'en découvre aucune trace. Ainsi tout est déclaré judaïsant dans les Evangiles de Matthieu et de Marc, même dans les béatitudes du sermon de la montagne, tandis que l'Evangile de Luc offre le phénomène opposé. L'auteur va jus-

qu'à interpréter différemment des passages parallèles et traite les inauthentiques comme authentiques.

On n'a pas observé que dans le Nouveau Testament la rétribution n'est pas toujours l'opposé de la grâce. L'auteur a même négligé de définir la rétribution et ne se doute pas que dans le Nouveau Testament elle marque souvent la réunion naturelle du fait d'être bon et heureux.

Quand même la méthode de l'écrivain serait estimée supérieure à celle de son compétiteur, le travail comme tel soulève tant d'objections qu'encore ici il était impossible de décerner le prix.

Un des mémoires sus-dits donne aux Directeurs l'occasion de se plaindre de l'écriture presque illisible et de la forme négligée qui distinguent quelques morceaux ; de tels travaux courent grand risque d'être mis de côté sans qu'on en prenne connaissance.

En supprimant les deux questions mentionnées plus haut, la Société propose les *trois* nouvelles questions suivantes :

1° Quelles sont les sources d'où, selon les Israëlites jusqu'à la fin du premier siècle après Jésus-Christ, est émanée leur connaissance dans le domaine de la religion et de la moralité ?

2° Quel est le rôle qui revient dans la religion à l'imagination ?

Les réponses à ces deux questions doivent rentrer avant le 15 Décembre 1893.

3° On demande l'histoire et la critique des rapports entre l'Eglise et l'Etat dans les Pays-Bas depuis la Réforme jusqu'à nos jours.

La réponse doit rentrer avant le 15 Décembre 1894. Passé ce terme les envois sont mis de côté.

On attend avant le 15 Décembre 1892 des réponses à la troisième des questions de 1890 : *sur le Confessionalisme de l'Eglise réformée dans les Pays-Bas* et aux deux premières de 1891 : *sur l'ordre moral du monde* et sur *le rapport paternel de Dieu à l'égard des hommes*, tandis que la réponse à la troi-

sième question de la dite année : *sur le régime colonial dans les Indes néerlandaises* n'est attendu qu'avant le 15 Décembre 1893.

A la réponse satisfaisante à chacune de ces questions la société décerne le prix de 400 florins (800 francs environ), payés en entier en argent, ou bien, au choix des lauréats, soit la médaille d'or de la valeur de 500 francs avec 300 francs en argent, soit la médaille d'argent avec 770 francs environ en argent.

Les mémoires couronnés sont insérés aux œuvres de la société et publiés par elle.

Une partie du prix peut être accordée au concurrent ; mais cette attribution n'a lieu qu'avec le consentement de l'auteur et l'insertion de son mémoire aux œuvres la société n'en est pas inséparable.

Les mémoires, pour être admis au concours, doivent être écrits *distinctement* en hollandais, en latin, en français ou en allemand (avec le caractère romain). On ne tient aucun compte des travaux qui n'observent pas ces règles.

La concision du style, à condition qu'elle ne nuise ni au caractère scientifique ni au sujet, est une recommandation.

Les auteurs n'indiquent pas leurs noms, mais signent leurs mémoires d'une épigraphe et les font parvenir avec un bulletin cacheté, renfermant leur nom et leur domicile, *franco* au secrétaire de la Société, M. J. Knappert, professeur de théologie à Amsterdam.

Les mémoires couronnés insérés aux œuvres de la société ne peuvent être ni réédités ni traduits par leurs auteurs sans l'autorisation des Directeurs.

Les auteurs peuvent publier leurs mémoires que la Société ne publie pas ; cependant leurs manuscrits demeurent la propriété de la Société, à moins qu'elle ne juge à propos de les céder aux auteurs qui en manifestent le désir.

Notes bibliographiques.

La dernière livraison des *Jahrbücher für protestantische Theologie* nous apprend que cette revue trimestrielle cesse de paraître. Fondée en 1875 par le Dr Richard-Adalbert Lipsius et ses collègues de la Faculté de Iéna, MM. Hase, Pfleiderer et Schrader, avec le concours d'un certain nombre de membres des facultés théologiques de Berne, Bonn, Giessen, Heidelberg, Kiel, Leide, Strasbourg, Vienne et Zurich, elle a achevé sa carrière avec l'année qui a vu se terminer celle de son fondateur et rédacteur en chef. On sait que les *Jahrbücher* servaient d'organe à la science théologique indépendante, nous dirions à la théologie libérale, si cet adjectif, avec les idées qui s'y rattachent et les souvenirs qu'il éveille dans l'esprit d'un lecteur de langue française, ne risquait pas d'être mal compris. A l'origine, des représentants de tendance assez diverse s'y donnaient rendez-vous. Il eût été difficile de dire quelle école théologique y tenait le premier rang. Depuis une dizaine d'années, par la force des choses, ce périodique avait pris une couleur plus prononcée, du moins en matière dogmatique. Etant donné le point de vue personnel de M. Lipsius, il était impossible que la revue dont la direction lui incombait et qu'il enrichissait de ses contributions restât neutre au milieu des débats suscités par le ritschlianisme. Les *Jahrbücher* prirent nettement position contre le « moralisme » et « l'antimysticisme » du théologien de Gœttingue et de sa nombreuse école. Mais on rendra cette justice au dogmaticien de Iéna et à ses collaborateurs que dans leur polémique ils ne se sont jamais départis de cette mesure et de cette dignité dont les théologiens devraient toujours donner l'exemple, même au plus fort de leurs controverses. Les Annales continuaient d'ailleurs à accorder l'hospitalité à de solides travaux d'érudition exégétique et historique n'ayant rien à démêler avec les questions dogmatiques à l'ordre du jour. Les dix-huit volumes de cette revue forment une collection qui occupera une place des plus honorables dans la bibliothèque théologique de ce dernier quart de siècle. C'est une mine où

l'exégète biblique et l'historien de l'Eglise non moins que le dogmaticien auront encore souvent à puiser.

On annonce d'autre part la prochaine apparition d'une *Revue internationale de théologie*, publiée sous la direction de M. le Dr E. Michaud, professeur à la faculté catholique de l'Université de Berne. La fondation de cette revue a été décidée au 2e congrès international ancien-catholique tenu à Lucerne du 13 au 15 septembre 1892. « Son but sera : 1° de faire connaître les principes et les doctrines de l'Eglise ancienne-catholique ; 2° de faciliter l'union des Eglises chrétiennes par l'élucidation des questions qui les divisent encore ; et 3°, en attendant ce résultat si désirable, qui créerait des conditions sociales nouvelles, d'être déjà entre elles un lien de doctrine et de fraternité chrétiennes. » La *Revue* prendra pour devise et pour point de ralliement la parole bien connue de Vincent de Lérins : *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*. Les articles pourront être écrits en allemand, ou en anglais, ou en français. Parmi les collaborateurs ordinaires nous voyons figurer, à côté de noms américains, anglais, grecs, hollandais, italiens, russes, ceux des docteurs vieux-catholiques Friedrich, Langen, Reinkens, Reusch, von Schulte, ainsi que des professeurs de la faculté vieille-catholique de Berne ; pour la France, à côté de M. Hyacinthe Loyson, M. le directeur de la *Revue chrétienne ;* en fait de protestants allemands, MM. Beyschlag, de Halle, et Nippold de Iéna. La *Revue internationale* paraîtra tous les trois mois, par livraisons de 130 à 150 pages in-8°. L'abonnement est annuel et de 16 francs.

Nos meilleurs vœux pour que cette œuvre soit féconde en résultats heureux et que, dans ce but, il soit donné à ses promoteurs de la poursuivre, selon leur désir, dans un esprit *scientifique* et *pacifique*, « en évitant les personnalités ainsi que les procédés arbitraires et fantaisistes qui ne pourraient que diviser davantage[1]. »

Le *Dictionnaire de l'antiquité biblique*, en deux grands volumes à deux colonnes, publié sous la direction de feu le

[1] Depuis que ces lignes sont écrites nous est parvenu le premier fascicule, de janvier-mars 1893, 179 pages.

professeur *Riehm*, de Halle, est sans doute connu et apprécié, comme il le mérite, de bon nombre de nos lecteurs. Ils apprendront avec plaisir que les éditeurs, Velhagen et Klasing (Bielefeld et Leipzig) ont entrepris d'en faire paraître une nouvelle édition. Elle paraîtra en 24 livraisons à 1 marc, au lieu que la première édition en coûtait 31. L'ouvrage sera revu et le nombre de ses illustrations augmenté. C'est à M. le professeur *Fréd. Baethgen*, de Griefswald, qu'en a été confiée la direction.

Les fragments de *l'évangile et de l'apocalypse de Pierre* ainsi que du *livre d'Hénoc*, trouvés à Akhmim, dans la Haute-Egypte, et publiés par M. U. Bouriant dans le tome IXe des Mémoires de la Mission archéologique française au Caire, ont déjà donné naissance à toute une littérature. Les publications les plus saillantes, en ce qui concerne les écrits attribués à l'apôtre Pierre, sont : en Allemagne, l'édition annotée par M. Ad. Harnack, dans les comptes rendus de l'Académie des sciences de Berlin, des 3 et 10 novembre 1892 et sous une forme plus développée, dans le IXe volume, 2e fascicule, des *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* (Leipzig, Hinrichs, 1893, III et 78 pages; prix : 2 marcs) ; — en Angleterre : les *Two Lectures* par MM. Robinson et James (London, Clay and Sons, 1892, 96 pages) ; — en France, la thèse latine de M. Ad. Lods : *Evangelii secundum Petrum et Petri apocalypseos quae supersunt edidit cum latina versione et dissertatione critica* (Paris, Leroux, 1892, 61 pages). — Quant aux fragments grecs du livre d'Hénoc, ils ont été *publiés avec les variantes du texte éthiopien, traduits* (en français) et *annotés* par le même M. Lods (Paris, Leroux, 1892, LXVII et 199 pages) et ont fait le sujet d'une étude communiquée par M. Dillmann à l'Académie des sciences de Berlin et publiée dans le compte rendu de ses séances, décembre 1892. Ajoutons qu'une traduction française du fragment de l'évangile selon Pierre, par M. Ménégoz, a paru dans le journal *Le Témoignage* des 5 et 12 novembre derniers. Voir aussi les articles publiés par M. E. Schürer dans la *Theologische Literaturzeitung* du 10 décembre 1892 et du 21 janvier 1893. H. V.

BULLETIN

THÉOLOGIE

Eugène de Faye. — Les Apocalypses juives [1].

Il nous est arrivé de rencontrer des pasteurs qui ignoraient qu'outre l'apocalypse de Jean, il existait encore d'autres apocalypses. Après la publication de la belle étude de M. Eugène de Faye sur les *Apocalypses juves*, une telle ignorance ne serait plus excusable. Le travail de ce jeune savant est une œuvre originale et personnelle, qui ne manquera pas d'être favorablement accueillie par les théologiens s'intéressant à cet ordre de recherches.

M. de Faye a nettement délimité son sujet. Il a écarté, d'une part, les livres apocryphes de l'Ancien Testament, qui ont subi plus ou moins l'influence de l'esprit grec ; et d'autre part, les oracles sybillins d'origine juive, dus à la plume de théologiens judéo-alexandrins, dont l'éducation était hellénistique. Il a voulu n'avoir affaire qu'à des écrits purement juifs, composés en dehors de toute influence étrangère. En appliquant ce principe, son choix s'est porté sur six écrits, qu'il nous donne (nous ne savons trop pour quelles raisons) dans l'ordre suivant : les apocalypses d'Esdras, de Jean, de Baruch, d'Hénoch, le Testament des XII patriarches et l'Assomption de Moïse.

L'analyse littéraire, historique et critique de ces livres est relèguée dans un *Appendice* spécial, que pourront se dispenser de lire ceux qu'effraient les discussions d'érudition pure. Nous ne pouvons que louer l'auteur de cette disposition. Elle lui a permis d'entrer en

[1] *Les Apocalypses juives, Essai critique, littéraire et théologique*, par Eugène de Faye. Paris, Fischbacher, 1892. 226 pages.

matière sans alourdir son travail d'un bagage scientifique rébarbatif, et sans enlever aux critiques de profession la possibilité de contrôler dans le détail la justification des hypothèses servant de base à l'ensemble du travail. Cette étude est faite avec le soin le plus minutieux et avec une sûreté de jugement qui révèle un esprit exercé à la critique et un penseur maître de son sujet.

Ce n'est pas chose facile de déchiffrer ces écrits si bizarres et si mystérieux. La langue des apocalypses est une langue tout à fait à part, que le commun des mortels, même des philologues, ne comprend pas. C'est une langue imagée, énigmatique, hiéroglyphique, dont il faut avoir la clef pour la comprendre. Autrement on se figurerait volontiers lire les élucubrations d'un cerveau malade.

Voici, par exemple, un grand aigle qui apparait au Voyant du livre d'Esdras. Il a six paires d'ailes et trois têtes. L'envergure de ses ailes couvre la terre. Quatre autres paires d'ailes sortent des premières. Une voix qui semble venir du milieu du corps de l'aigle, ordonne aux ailes et aux têtes de régner, chacune à son tour, d'abord les ailes, puis les têtes. Les règnes d'ailes se succèdent. Celui de la seconde dure plus du double du règne des autres. Les douze premières ailes et deux de la seconde série disparaissent ainsi. Il reste six ailes et trois têtes. Deux de ces ailes se séparent des autres et se placent au-dessous de la tête qui est à droite. Les quatre autres tentent de régner. Elles disparaissent. La tête du milieu devient plus puissante que ne l'ont été les ailes; elle est la maîtresse du monde. Les deux autres têtes lui succèdent; mais l'une d'elles, celle de droite, dévore l'autre. Tout à coup, un lion furieux sort d'une forêt. Il parle à l'aigle. Il lui reproche les excès de sa domination, sa ruse, ses mensonges. Pendant que le lion parle, la tête et les deux ailes qui restaient disparaissent. Enfin le corps entier de l'aigle brûle.

Voici un autre tableau, qui se trouve dans l'apocalypse de Baruch. Une immense forêt, entourée de précipices, apparaît. En face d'elle s'élève une vigne; à son pied jaillissent les eaux paisibles d'une source. Celle-ci s'avance vers la forêt; elle grossit, devient une mer immense, dont les flots submergent la forêt, déracinent les arbres et font crouler les montagnes alentour. De toute la forêt il ne reste debout qu'un cèdre. Bientôt lui aussi chancelle et tombe. Alors la vigne s'avance, accompagnée de sa source. Elle s'approche du cédre déraciné qu'on lui apporte, et lui reproche son iniquité. Là dessus le cèdre s'enflamme et brûle. La vigne grandit. Le lieu où elle se

trouve est une plaine couverte de fleurs qui ne peuvent se faner.

Dans l'apocalypse d'Hénoch, nous voyons apparaître toutes sortes de bêtes : des taureaux, des génisses, des lions, des tigres, des loups, des chacals, des chiens, des sangliers, des renards, des lapins, des pourceaux, des oiseaux de toute espèce. Les astres marchent, mangent, procréent ; de leur union avec les filles des hommes naissent des éléphants, des chameaux, des ânes. Un taureau blanc apparaît au milieu d'un troupeau de brebis, et les brebis se métamorphosent en taureaux.

Et cela continue ainsi.

A lire ces incohérences, on se demande si l'on n'a pas affaire à des hallucinés, à des gens qui ont mis par écrit leurs cauchemars. Eh bien non, ce sont des gens de sens rassis. Toutes ces images ont une signification précise; ce sont les lettres d'un alphabet, c'est une écriture d'un genre particulier, une espèce d'écriture en rébus. Pas plus que les rébus ou les hiéroglyphes, ces images ne composent des tableaux. C'était une erreur de nos ancêtres d'en donner les dessins dans nos vieilles bibles. Ces images apocalyptiques ne sont pas faites pour être peintes ou dessinées, elles sont faites pour être *lues*.

Les lecteurs connaissaient parfaitement le sens de cette écriture mystique, que les auteurs employaient pour cacher aux autorités hostiles leur enseignement plus ou moins révolutionnaire, et pour enflammer le zèle de leurs partisans. M. de Faye s'est mis à étudier leur langage, il s'est laissé initier à leur symbolisme, il a trouvé le chiffre de leur écriture secrète, la clef de leur énigme, et il est parvenu à lire ces pages couvertes d'hiéroglyphes comme si elles étaient écrites dans le français le plus limpide. C'est un plaisir de le suivre et de le prendre pour guide dans la lecture et l'explication de ces productions si étranges et en même temps si instructives de l'ancienne littérature juive.

Au fond, une seule et même idée remplit toutes ces apocalypses : elles annoncent toutes le triomphe final du peuple d'Israël el l'écrasement de ses ennemis. C'étaient à la fois des écrits patriotiques, ardents, stimulant ce qu'on pourrait appeler le chauvinisme de la nation juive, et des écrits de consolation, prêchant la patience, la confiance en Dieu, et ouvrant au peuple opprimé les perspectives d'une félicité prochaine et idéale. Ces écrits ont pour nous d'autant plus d'intérêt qu'ils étaient la lecture favorite des Israélites pieux du temps de Jésus Christ et de l'Eglise chrétienne primitive.

Ils nous apprennent de quelles idées on se nourrissait et dans quelle atmosphère enfiévrée on vivait à cette époque.

Au point de vue littéraire, les apocalypses qui nous ont été conservées, sont toutes des compilations ; elles renferment de petites apocalypses qu'un dernier rédacteur a réunies et plus ou moins fusionnées. M. de Faye, par une analyse pénétrante et très judicieuse, a cherché, après d'autres, à retrouver et à reconstituer les apocalypses primitives qui sont entrées dans la composition de nos apocalypses traditionnelles. C'est ainsi qu'il a trouvé quatre apocalypses dans Esdras, quatre dans Baruch, deux petites apocalypses juives dans l'apocalypse de saint Jean. Et ses démonstrations sont faites avec une compétence et un esprit scientifique qui ne laissent pas d'inspirer la plus grande confiance au lecteur.

On peut considérer l'*Appendice* comme le fondement de l'édifice, sur lequel s'élèvent deux étages, deux grandes divisions, dont la première est consacrée à l'examen historique des apocalypses, notamment aux questions relatives à leur date et à leur origine, et la seconde à leur théologie.

Dans la première partie, l'auteur fait le classement des apocalypses. Il les répartit en trois groupes : les apocalypses *populaires*, les apocalypses *rabbiniques* et les apocalypses *transcendantes*. Cette division répond, d'une manière générale, au caractère de ces apocalypses. Le terme de « transcendantes » n'est peut-être pas très heureux pour désigner les apocalypses qui se distinguent par leur tendance spiritualiste ; mais on se rend facilement compte de ce que M. de Faye entend par cette désignation.

Nous regrettons que l'auteur ait négligé d'exposer les règles, d'après lesquelles il cherche à dater les apocalypses. Il n'y a guère d'écrits anciens, anonymes ou pseudonymes, auxquels il soit plus facile d'assigner une date approximative. Le visionnaire, qui prend généralement son point de vue à quelques siècles en arrière de son temps, annonce sous une forme prophétique les événements historiques qu'il connaît et qu'il décrit avec une grande précision ; mais arrivé à son temps, il est à bout de son savoir, et alors il présente l'avenir en termes vagues et oratoires. La date du livre est celle où s'arrêtent les données historiques et où commencent les prophéties nébuleuses. Se guidant d'après cette règle, M. de Faye a su assigner à la plupart de ses apocalypses une date qui ne doit pas beaucoup s'éloigner de la vérité.

Un des grands mérites de son livre est d'avoir daté un certain

nombre de doctrines que nous trouvons dans la Mischna et le Talmud, et dont la date ou plutôt l'âge était absolument incertain. Quand on lit le beau livre de M. Ferdinand Weber sur la théologie synagogale, que M. de Faye a largement utilisé, on est constamment poursuivi du regret de se trouver en présence de doctrines non datées. On aimerait savoir si telle doctrine était déjà enseignée dans les synagogues au temps de saint Paul, au temps de Jésus-Christ ; mais dans la Mischna et le Talmud les doctrines les plus anciennes et les plus modernes sont mêlées sans aucun discernement, et rien n'y permet d'en fixer l'âge. M. de Faye a fait un effort très heureux pour dater quelques-unes de ces doctrines, qu'il expose dans les trois chapitres de sa deuxième partie, sous les titres suivants : « Les idées de préexistence » (Le Messie ; la Jérusalem céleste; le Paradis ; Behemoth et Leviathan) ; « La demeure de Dieu et la lumière divine » (Le ciel juif ; la matière lumineuse) ; « Le monde supra-sensible » (Genèse de cette notion ; milieu et conditions de son éclosion). En poussant ses recherches un peu plus loin, il aurait pu dater encore quelques autres doctrines : la prédestination, la justification, l'expiation, la doctrine des peines des méchants dans une autre vie. Grâce aux dates des apocalypses, on peut fixer, sinon l'âge absolu de ces doctrines, du moins une époque très reculée et très précise où elles ont été enseignées en Palestine. On les enseignait au siècle apostolique. C'est là un résultat d'une portée considérable.

Selon M. de Faye, toutes ces doctrines étaient foncièrement juives et plongeaient leurs racines dans l'Ancien Testament. Il conteste que les apocalypses dont il s'occupe, aient subi la moindre atteinte de l'influence grecque Nous ne saurions, sur ce point, nous ranger entièrement à son avis. Les idées de préexistence étaient platoniciennes ; et la croyance à une vie future dans le ciel ne se trouve pas dans l'Ancien Testament C'est par la bible grecque, notamment par quelques livres apocryphes, et par la théologie judéo-alexandrine que la pensée grecque a pénétré dans le judaïsme palestinien. Celui-ci eut beau se barricader contre les influences externes, il ne put empêcher l'air ambiant de pénétrer dans la place. Déjà du temps de Jésus-Christ, il y avait une école alexandrine à Jérusalem (Actes VI, 9). Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que l'on trouve des traces de l'esprit grec dans les écrits juifs de cette époque.

Ce qui a induit M. de Faye en erreur sur ce point, c'est une confusion très pardonnable, mais non moins réelle, entre la forme et le fond, entre l'idée qui est grecque, et la forme qu'a revêtue cette

idée dans la pensée juive. En voyant la pensée grecque dans son incarnation juive, on peut ne plus la reconnaître. Il n'en est pas moins certain que l'ancien hébraïsme ne connaît ni la préexistence des âmes, ni celle du Messie, ni l'immortalité native de l'âme, ni le royaume messianique dans le ciel. Toutes ces doctrines sont des infiltrations étrangères dans les apocalypses.

Nous n'en croyons pas moins qu'il y a quelque chose de légitime dans la thèse de l'auteur : elle est une réaction très justifiée contre la tendance qui a menacé de nous envahir et qui voyait du philonisme dans toute la littérature juive et chrétienne. C'était un extrême. Par réaction, M. de Faye est allé à l'extrême opposé. Mais ces alternances sont une des conditions psychologiques du progrès. Loin de nous en plaindre, nous devons de la gratitude à ceux qui travaillent à nous faire avancer dans la connaissance de la vérité historique; et l'étude de M. de Faye est une large et belle contribution à cette œuvre.

E. Ménégoz.

R. Sohm. — Aperçu de l'histoire de l'Eglise chrétienne[1].

On nous offre ici la traduction d'un petit volume intitulé *Kirchengeschichte im Grundriss*, dans lequel M. Sohm, l'éminent professeur de droit ecclésiastique de l'université de Leipzig (précédemment de celle de Strasbourg), a réuni une série d'articles publiés dans une revue allemande, *l'Allgemeine Konservative Monatsschrift*. Le but de l'auteur était de présenter l'histoire de l'Eglise comme une portion de l'histoire universelle et de mettre ses lecteurs à même d'embrasser dans une vue d'ensemble les grandes phases de son développement à travers les siècles, en même temps que de se rendre compte des forces spirituelles que le christianisme a répandues dans le monde.

L'ouvrage est divisé en cinq chapitres : I. Les origines (jusqu'aux débuts du monachisme et à saint Augustin) ; II. Le moyen âge ; III. L'âge de la Réformation ; IV. Piétisme et rationalisme (Aufklärung) ; V. Le dix-neuvième siècle. Ces trois derniers chapitres remplissent à eux seuls près de la moitié du volume.

Dès sa première apparition, au commencement de 1888, cet

[1] Traduit librement de l'allemand (par Mme Zeerleder, de Berne) Lausanne, 1892. Georges Bridel & Cie éditeurs. 277 pages.

abrégé a été salué, par les juges les plus compétents, comme un ouvrage excellent en son genre. « Je ne saurais dire, ainsi s'exprimait le professeur Harnack dans son Journal de littérature théologique, comment le problème consistant à résumer l'histoire de l'Eglise en moins de 200 pages (en effet, l'original allemand n'en a que 194) pourrait être résolu d'une façon plus heureuse. Et cela non seulement quant à la forme, — elle est d'une précision et d'une clarté exemplaires — mais pareillement en ce qui concerne le fond. ...Partout les traits caractéristiques sont bien mis en relief ; il est tenu compte de l'histoire intérieure non moins que des faits extérieurs ; le récit est plein d'esprit, riche en idées, et pourtant d'une parfaite sobriété. Je ne puis que souhaiter que ce livre rencontre un large accueil parmi les étudiants en théologie. Si chacun d'eux, à l'avenir, se mettait à l'étudier avec attention et réflexion, de préférence aux maigres manuels en usage, ce serait un vrai gain. Mais on peut le recommander aussi, non pas peut-être à ce qu'on est convenu d'appeler le grand public cultivé, mais à toute personne vraiment instruite. A côté du livre de Hase, nous n'avons malheusement pas, nous autres théologiens, de bon abrégé d'histoire ecclésiastique à offrir à cette classe de lecteurs » — « Celui qui parle dans ces pages, lisons-nous dans le même article, n'est pas un érudit dont l'intérêt s'épuise dans la connaissance des détails, ni un dilettante qui se délecte au jeu attrayant de l'histoire. Ce n'est pas un pessimiste qui transporte dans l'histoire sa propre maussaderie, ni un optimiste qui croit au progrès indéfectible de la culture intellectuelle. C'est un homme pour qui l'Evangile est la chose la plus sacrée que possède l'humanité ; un homme à qui l'histoire à enseigné que l'Evangile seul, et non quelque civilisation ou quelque nationalité que ce soit, est impérissable ; un homme enfin qui a à cœur le vrai bien de son peuple, qui connaît la crise qu'il traverse, mais a confiance dans la puissance de la foi chrétienne et de la morale dont cette foi est la source. »

Cette recommandation si chaleureuse de l'ouvrage du juriste de Leipzig par le théologien de Berlin a d'autant plus de poids qu'au point de vue dogmatique et ecclésiastique ces deux hommes ne sont pas du même bord, tant s'en faut. M. Sohm est conservateur et luthérien, il ne s'en cache pas. Selon lui la théologie des IIe et IIIe siècles, qu'il appelle excellemment « la dernière grande production de l'esprit hellénique, » a fixé « pour tous les temps » les traits fondamentaux de la théologie chrétienne, et la confession de l'Eglise

luthérienne du XVIe et du XVIIe siècle est l'expression définitive, semble-t-il, de l'Evangile, partant le seul remède dans la crise sociale du temps présent. J'avoue, remarque à ce propos le critique de Berlin — et c'est la principale réserve dont il fait suivre ses éloges, — j'avoue ne pas comprendre la position que prend ici l'auteur. Comment un homme qui, de la première à la dernière page de son livre, fait preuve d'un sens historique aussi exercé, peut-il faire à ce point abstraction de ce même sens historique quand il s'agirait de l'appliquer aux documents du Nouveau Testament et à la confession traditonnelle de l'Eglise ? Qu'un juriste, qui n'a pas à s'inquiéter de la question de savoir d'où vient le droit actuellement en vigueur, ou qu'un politicien, qui n'est tenu de compter qu'avec la forme ou l'organisation relativement la plus forte de l'Eglise de son temps, voie dans la confession de foi traditionnelle « la base historiquement donnée de l'Eglise, » « la grande puissance qui en réalité règne dans l'Eglise et qu'il s'agit de rétablir sur le trône, » — cela se conçoit. Mais qu'un historien, qui a étudié à fond les annales de l'Eglise, qui nous enseigne lui-même que toutes les manifestations de la vie de l'Eglise (et l'expression de sa foi en est une, sans doute) dépendent des circonstances de temps et de lieu, puisse songer à ramener les générations actuelles à la « confession » du XVIe et du XVIIe siècle, voilà ce qui paraît à M. Harnack plus difficile à comprendre, et il n'est sans doute pas seul dans ce cas. En fait de « grande puissance, » pour autant qu'il s'agit de l'Eglise, il n'en existe qu'une aujourd'hui, — à part la puissance spirituelle de l'Evangile, — et cette grande-puissance, ce n'est pas le confessionnalisme luthérien, fût-il même renforcé par le parti de « l'Union positive, » c'est l'Eglise romaine avec son pape infaillible.

Ajoutons, pour achever de caractériser dans ses grands traits l'ouvrage que nous annonçons, que le juriste se trahit par l'intérêt tout particulier qu'il voue aux questions d'organisation et de constitution et aux rapports entre l'Eglise et l'Etat ; que dans l'histoire moderne, surtout dans ce siècle-ci, c'est l'Allemagne qui est partout au premier plan ; que dans le paragraphe final, intitulé *La situation actuelle*, le langage s'élève à un genre d'éloquence qui rappelle celui des anciens prophètes. C'est une prédication laïque des plus impressives sur les périls, les devoirs et les espérances de l'heure présente.

Malgré les qualités littéraires de l'original, ou peut-être à cause

même de ces qualités, ce n'était pas chose facile que de le faire passer en français. La traductrice, introduite auprès du public par un avant-propos de M. Bernard, l'un des pasteurs de l'Eglise française de Berne, s'est acquittée de sa tâche avec bonheur, librement, mais fidèlement. A quelques phrases près, l'ouvrage se lit presque comme une œuvre de première main.

V. R.

R. A. LIPSIUS. — COMPTE RENDU DE LA LITTÉRATURE THÉOLOGIQUE DE L'ANNÉE 1891 [1].

Depuis la dernière notice que lui consacrait la *Revue* (en janvier 1890), le *Jahresbericht* a continué à paraître dans les mêmes conditions, non plus chez Mohr, à Fribourg en Brisgau, mais chez Schwetschke et fils, à Brunswic. Nous avons sous les yeux les quatre fascicules où sont inventoriées les publications théologiques de l'année 1891. Le volume entier compte cent pages de plus que celui d'il y a trois ans. Le registre alphabétique des auteurs, à la fin du volume, remplit à lui seul plus de 60 pages à deux colonnes. Le nombre des auteurs analysés, ou du moins cités, ne doit pas être fort éloigné de 3000. Nous ne garantirions pas que la littérature théologique de langue française soit enregistrée sans aucune erreur ni omission. Certains ouvrages sont simplement mentionnés qui auraient mérité d'être caractérisés et appréciés, ne fût-ce qu'en quelques lignes. C'est le cas, par exemple, du *Problème de l'autorité* de M. Léopold Monod. Mais de semblables lacunes sont presque inévitables dans un répertoire qui embrasse une pareille masse de matières. S'il faut s'étonner d'une chose, c'est qu'il soit aussi complet, et l'on ne peut qu'admirer le degré de perfection en son genre auquel l'ouvrage est parvenu.

Le personnel des collaborateurs a subi quelques modifications. Pour la littérature de l'histoire ecclésiastique de 1517 à 1700 M. Benrath, de Bonn, a cédé la place à M. Lœsche, de la faculté protestante de Vienne, et pour la littérature « interconfessionnelle » M. Kohlschmidt, pasteur à Denstedt près Weimar, a pris celle de M. Nippold. — Dans la troisième section, celle qui traite de la

[1] *Theologischer Jahresbericht*, ...herausgegeben von R. A. Lipsius. — Elfter Band enthaltend die Literatur des Jahres 1891. — Braunschweig 1892. C. A. Schwetschke und Sohn. — 658 pages en quatre fascicules.

théologie systématique, la besogne est répartie entre quatre collaborateurs, au lieu de ne l'être, comme précédemment, qu'entre deux. M. Lipsius s'est réservé la philosophie de la religion et ce qui a trait aux principes généraux de la théologie (foi et dogme, révélation et autorité, etc.). Il s'est déchargé de l'encyclopédie, de l'apologétique et de la symbolique sur M. Aug. Baur, doyen à Münsingen (Wurtemberg), de la dogmatique sur M. Aug. Dorner, professeur à Königsberg. M. Marbach, surintendant à Eisenach, a continué à dépouiller la littérature relative à l'éthique. Pas de changements en ce qui concerne l'exégèse et la théologie pratique.

Un avis de l'éditeur nous apprend que des mesures sont prises pour assurer la continuation de cette œuvre malgré le coup sensible que lui a porté le décès du regretté Lipsius. C'est fort heureux ; car quiconque a pris l'habitude de lire le *Jahresbericht* aurait peine à s'en passer, quelques réserves d'ailleurs qu'il puisse avoir à faire *in petto* sur tel ou tel jugement ou, d'une manière plus générale, sur le point de vue théologique de tel ou tel collaborateur.

H. V.

Théod. Gerold. — Edouard Reuss[1].

Il ne faut pas chercher dans ces pages une étude sur la théologie de Reuss ni même une caractéristique détaillée de ses ouvrages. L'auteur n'avait d'autre prétention que « de résumer à grands traits la vie extérieure et la remarquable activité de l'homme et du savant, et de faire revivre encore une fois le maître vénéré et aimé devant les regards de ses nombreux élèves. » Ceux-là même qui n'ont pas eu l'honneur et l'avantage d'être du nombre de ces derniers, mais n'en voient pas moins dans l'éminent docteur de Strasbourg un « maître vénéré et aimé, » liront ces pages avec un vif intérêt. Ils remercieront cordialement M. le pasteur Gerold d'avoir rendu à sa mémoire cet affectueux et reconnaissant hommage, et le féliciteront de s'être acquitté de cette tâche avec autant de sobriété que de « piété. » — La *notice biographique*, page 5-71, est suivie d'une *bibliographie des ouvrages d'Edouard Reuss*, qui ne remplit pas moins de quinze pages.

H. V.

[1] Notice biographique, de 87 pages. — Paris, librairie Fischbacher, 1892.

SAINT CYPRIEN

ET LES INFLUENCES QUI L'ONT FORMÉ

PAR

EUGÈNE DE FAYE

D'ordinaire, on apporte à l'étude des Pères de l'Eglise des dispositions et un esprit très différents selon qu'on est catholique ou protestant. Dans le premier cas, on a pour la littérature patristique les sentiments qu'un protestant éprouvait jadis pour la Bible. On lit les Pères avec la conviction qu'ils sont unanimes dans leurs enseignements et qu'ils ne se contredisent jamais. C'est un parti pris de ne pas s'écarter de leur tradition. D'autre part, le protestantisme les étudie dans la pensée de démontrer que l'enseignement patristique, comparé à l'enseignement apostolique, constitue une déviation du type primitif et, par conséquent, qu'il a perdu les titres qui en justifieraient l'autorité. Il est presque superflu de dire que c'est d'un tout autre esprit que doit s'inspirer l'historien quel que soit l'objet de son étude. Notre premier souci, en abordant le passé, doit être de savoir la vérité sur le passé, pour autant qu'elle se laisse entrevoir dans les documents. Il faut se méfier des prismes qui nous déformeraient les hommes et les choses d'un autre temps.

Cyprien, évêque de Carthage, est bien l'un des hommes au sujet desquels il n'est pas inutile de rappeler qu'ils ont le droit d'être étudiés avec impartialité. Homme d'action avant tout, il a exercé une influence prépondérante sur l'Eglise et a rencontré

de violentes oppositions. Pour lui rendre justice, il faut le comprendre. Dans ce but, nous nous proposons, dans ces pages, de remonter à ses origines et de marquer les principales influences qui l'ont formé et qui, en bonne partie, l'expliquent, lui-même et son œuvre.

I

Il y a, d'abord, les influences qui l'ont façonné avant qu'il se fît chrétien. Puis il y a celles qui s'exercèrent sur lui dès son entrée dans l'Eglise. Voyons-les successivement, en marquant le point précis par où elles ont agi sur notre évêque. De la mort de Marc-Aurèle en 180 à l'avènement des princes illyriens en 268, le monde romain présente le spectacle le plus curieux et le plus contradictoire. Pendant toute cette période, il n'y a eu qu'un seul prince vraiment capable qui ait pu se maintenir et régner assez longtemps pour raffermir l'empire. C'est Septime Sévère. Les autres sont ou des incapables ou des débauchés ou des fous. Et, cependant, pendant tout ce temps-là l'empire a su contenir et parfois refouler les barbares à la fois sur le Rhin, le Danube et l'Euphrate. Vers la fin du troisième siècle, lorsque Dioclétien s'empare du gouvernement, l'édifice impérial ne paraît pas encore sérieusement ébranlé ; à l'intérieur comme à l'extérieur, il a subi de nombreuses modifications ; il y a même des lézardes qui annoncent le futur écroulement, mais enfin la charpente elle-même est encore intacte. Ce qui prouve que l'empire conserve encore sa force interne et sa vitalité, c'est précisément qu'il suffit qu'un homme comme Dioclétien en prenne la direction pour que l'ordre se rétablisse et que l'empire atteigne au plus haut degré de prospérité.

Comment se fait-il que les Commode, les Caracalla, les Élagabal n'aient pas causé la ruine de l'empire ? Quelle est la nation moderne qui résisterait à l'épreuve de pareils gouvernements ?

Eh bien, si l'empire s'est maintenu en dépit des mauvais empereurs, c'est que sa force était ailleurs que dans le principat. La vérité est qu'il a pu se conserver grâce à celles de ses institutions qui remontent aux temps de la république.

Ce sont l'administration provinciale, le régime municipal et l'armée. Ces créations du génie romain furent assez souples pour se modifier, sans cesse, sans perdre leur véritable caractère.

Voilà les cadres puissants qui ont, non seulement, maintenu l'empire et qui ont fait sa force et sa durée mais qui ont façonné tant de populations diverses et qui les ont marquées d'un sceau indélébile.

Il importe d'insister sur ce point.

Grâce à ces trois grandes institutions qu'ils ont sans cesse élargies, étendues avec les frontières de l'empire, les Romains donnèrent à celui-ci une consistance et une solidité sans égales. Quel que fût le prince qui passait sur le trône, il n'était pas en son pouvoir de briser des cadres qui embrassaient et étreignaient le monde romain tout entier. Il avait beau se livrer à toutes les démences, au lendemain de sa mort, l'organisme gouvernemental et social subsistait encore et retenait toujours les populations de la même étreinte, à peine affaiblie. Ce qui en prouve la solidité, c'est que tant de révolutions militaires n'ont pas réussi à disloquer cet organisme. Les désordres qu'elles occasionnaient étaient à la surface; aussitôt apaisés, le corps social rentrait dans ses anciens cadres; rien ne se trouvait changé dans la constitution même de l'empire. Jamais peut-être on ne vit une société en possession d'un appareil aussi puissant d'ordre et de stabilité.

Supposons maintenant un Africain vivant au sein d'une société ainsi encadrée, organisée. Quelle est l'image qui se présente, sans cesse, à ses yeux et qui s'imprime dans son cerveau? N'est-ce pas celle de l'ordre et de la discipline? Dans la petite ville qu'il habite, il voit les décurions ou magistrats municipaux qui sont calqués sur ceux de la grande ville. Il a sous les yeux, en moins grand, la copie vivante des institutions politiques de Rome; elle lui suggère continuellement l'idée et la notion de l'ordre, de la règle, de l'administration. Ce sont là les impressions qu'il reçoit dès l'enfance; ce sont celles qui inconsciemment forment et façonnent son esprit. S'il quitte sa ville natale et qu'il voyage dans sa province, il retrouve par-

tout l'administration romaine. C'est le proconsul ou le procurateur qui dirige toute la machine. Partout où il va même spectacle. Ce qu'il voit contribue à fortifier sans cesse ses impressions premières. Ce qui achèvera de les enfoncer dans son esprit, ce sera la vue de l'armée. Les légions incarnent le génie même de Rome. C'est en elles qu'éclate son talent extraordinaire d'organisation. Elles portent partout avec elles la notion de la supériorité et de la force des corps bien organisés. Ce qui montre l'impression profonde qu'elles produisaient, à ce point de vue, sur les populations, ce sont les fréquentes allusions à l'armée qu'on peut relever dans les lettres et dans les traités de Cyprien. A ses yeux, rien n'est comparable à la discipline militaire. On voit qu'elle lui inspirait le plus grand respect et que l'armée réalisait en une large mesure son idéal social. Il voudrait, par exemple, que les confesseurs fussent disciplinés et entraînés comme une sorte de sainte milice ; dans certains endroits, il laisse même percer le désir secret de voir un ordre et une discipline toute militaire régner dans l'Eglise. Voilà des traits qui trahissent chez Cyprien l'origine lointaine de ces besoins d'ordre et de sévère organisation qui distinguent, à un si haut degré, son esprit. Cyprien est un pur Romain. Il a les qualités et les défauts du citoyen de Rome. Ne nous étonnons pas que ce provincial ait pu se transformer ainsi. Sénèque n'était-il pas Espagnol d'origine, et, cependant, avait-il l'âme moins romaine que Tacite ? En quoi l'Africain Septime Sévère est-il moins romain que Vespasien ou Trajan ? Que Rome ait pu s'assimiler les provinciaux à ce point-là pendant des siècles, cela prouve la force éducatrice de ses institutions. Les chrétiens eux-mêmes n'ont pas échappé à l'ascendant de son génie. L'Africain Tertullien, qu'est-il si ce n'est un juriste romain très éloquent ? Quant à Cyprien, s'il ne se fût pas converti, il aurait fait non seulement un bon avocat mais un excellent proconsul.

Notre auteur a subi l'influence du siècle à un autre point de vue encore, que je ne dois pas négliger d'indiquer. Au troisième siècle, le monde gréco-romain vit s'accomplir, dans les sentiments religieux, une transformation très remarquable.

M. Jean Réville l'a exposée, avec une magistrale exactitude, dans son livre sur la *Religion à Rome sous les Sévères*. Auguste restaura la religion nationale, tombée en discrédit dans les derniers temps de la république. Il fit cette restauration dans un but essentiellement politique et social. Elle ne résulta, en aucune façon, d'un réveil de la conscience religieuse. Au troisième siècle, les religions reprennent leur empire sur les âmes et jouissent d'un prestige qui paraîtrait, à coup sûr, invraisemblable à qui n'a pas pesé les témoignages que nous possédons. C'est un réveil incontestable de la conscience religieuse. Ce qui le prouve, ce sont les besoins tout nouveaux qui tourmentent les âmes. Elles ont soif de sainteté, d'expiation, de certitude, de vie éternelle et ces aspirations sont tellement fortes et tellement exigeantes qu'elles poussent ceux qui les ressentent à essayer de toutes les religions connues, à se livrer, tour à tour, à toutes les superstitions, ou même à les accueillir toutes à la fois et à se faire une religion syncrétiste, assemblage de toutes les autres. Apulée, l'homme le plus religieux de son temps, vénérait toutes les divinités de l'Orient et de l'Occident.

Ces besoins-là, Cyprien les a connus. « J'étais, dit-il, plongé dans les ténèbres, dans la nuit profonde ; j'étais ballotté sur la mer agitée du siècle et j'errais, indécis, ignorant ce que devait être ma vie, au hasard, étranger à la vérité et à la lumière. » L'*Epître à Donatus*, que Cyprien écrivit peu après sa conversion, dépeint un état d'âme très particulier qui fut celui d'une foule de païens au troisième siècle. Les premières pages de ce traité revèlent des sentiments que l'âme païenne n'avait point encore connus ou plutôt n'avait que faiblement ressentis. Si l'on veut comprendre le christianisme de l'évêque de Carthage, il ne faut pas oublier que c'est sous l'impulsion de ces sentiments qu'il s'est tourné vers l'Eglise. Il trouva dans le christianisme les satisfactions particulières que réclamait son cœur et, par conséquent, il fut toujours porté à concevoir le christianisme d'une façon un peu étroite. Il ne lui venait pas à l'esprit qu'il peut y avoir d'autres besoins auxquels le christianisme peut également satisfaire.

En outre, ces besoins que Cyprien, encore païen, avait éprouvés avec tant de vivacité, n'eurent pas seulement ce contre-coup général sur les conceptions de Cyprien, devenu chrétien. Leur influence a été plus directe. A ces besoins correspondaient certaines notions de l'expiation, de la sainteté, de l'efficace des œuvres qui étaient propres au néo-paganisme du troisième siècle. Eh bien, Cyprien n'a pas pu s'assimiler les notions correspondantes que lui fournissait le christianisme sans y amalgamer au moins quelques éléments des notions analogues que le paganisme de son temps lui avait inculquées. Il y eut là, action et réaction. Voilà un point qui a besoin d'être étudié et dont on ne saurait méconnaître l'importance. En résumé, avant sa conversion, Cyprien était foncièrement Romain ; en outre, chez lui le Romain était doublé d'un mystique du troisième siècle. On retrouve l'un et l'autre chez Cyprien converti au christianisme.

II

Si la période qui s'étend de la mort de Marc-Aurèle jusqu'au milieu du troisième siècle présente un très grand intérêt au point de vue de l'histoire profane, elle n'a pas une moindre importance en ce qui concerne l'histoire de l'Eglise chrétienne.

C'est une période de transformation profonde. Le christianisme n'a pas cessé de se modifier et de changer d'aspect pendant les deux premiers siècles de son existence. Mais c'est au troisième siècle que la transformation, je devrais dire peut-être, l'adaptation au milieu, qui se préparait précédemment, se précipite tout à coup, pour devenir bientôt un fait accompli. Une double évolution se consomme alors, l'une dans la théologie et l'autre dans l'organisation ecclésiastique. On peut dire que le christianisme ne s'est guère constitué et n'a trouvé sa forme définitive que vers la fin du troisième siècle. Les lettres de Cyprien nous montrent l'épiscopat encore éloigné du terme auquel il tendait depuis plus d'un siècle. M. Renan considère la mort de Marc-Aurèle comme marquant la fin de la période de croissance et de création du christianisme. Je crois qu'il antidate ce moment capital. Dans le chapitre de son dernier

volume des *Origines* qu'il a consacré au triomphe de l'épiscopat, tout ce qu'il dit semble s'appliquer difficilement à la situation vers 180 et bien mieux à un état de choses postérieur.

Avec Cyprien, nous entrons donc dans un monde qui est en pleine fermentation. Le christianisme déborde de vie intense mais celle-ci n'a pas encore trouvé, formé, créé tous les organes dont elle a besoin pour durer. Ce qui vient d'être dit est d'une application générale à l'Eglise entière du troisième siècle. Cyprien nous ramène et nous limite aux Eglises d'Occident.

Il importe, en effet, de ne pas oublier que, de son temps, l'Eglise se conformait de plus en plus à cette grande division des peuples anciens qui marque un grand classement des esprits aussi bien qu'une délimitation territoriale. Il y aura une Eglise d'Orient et une Eglise d'Occident comme il y avait des peuples orientaux d'un caractère très différent des nations occidentales.

Jusqu'à la fin du second siècle, cette distinction n'est guère apparente. En dehors de la Palestine, il n'y a qu'un seul christianisme. C'est le pagano-christianisme. Mais avec Clément d'Alexandrie et Origène d'une part, Tertullien et Cyprien d'autre part, apparaissent deux formes distinctes du christianisme. Celui d'Orient est plus théologique et philosophique, celui d'Occident est essentiellement pratique et militant. L'un créera les dogmes chrétiens, l'autre organisera l'Eglise et lui donnera des cadres résistants comme ceux de l'empire romain.

Cyprien est foncièrement occidental. Il est parfaitement étranger aux préoccupations d'un Origène. Avec lui, il faut donc nous confiner dans l'Eglise d'Occident. Aussi nous ne mentionnerons que les deux ou trois facteurs décisifs qui ont influé sur le développement de cette partie de l'Eglise.

Il y a, tout d'abord, *les persécutions*. On sait qu'elles ont donné lieu, dans les dernières années, à des discussions approfondies. En France, nous avons les importants travaux de MM. Aubé et Allard. MM. Renan et Havet ont tous deux exprimé leur opinion sur les persécutions dans leurs ouvrages sur les *Origines du christianisme*. Enfin M. G. Boissier a donné en appendice au premier volume de son livre sur la *Fin du*

paganisme une magistrale étude par laquelle, on peut bien le dire, il a clos le débat. Nous pouvons nous fier au jugement de cet esprit si impartial et si pondéré, du moins tant qu'un examen personnel très approfondi ne nous aura pas obligés à reconnaître qu'il s'est trompé. Quelle sont donc ses conclusions ? Les voici formulées par lui-même : « On peut donc dire qu'en somme la persécution n'a jamais complètement cessé dans la vaste étendue de l'empire. Elle ne s'éteignait ici que pour se ranimer un peu plus loin. Pendant les deux cent-cinquante ans qui séparent Néron de Constantin, les chrétiens ont pu jouir de quelques moments de relâche *mais jamais leur sécurité n'a été complète.* Leur sort dépendait de l'imprévu, leur condition changeait d'un pays à l'autre et les empereurs qui les aimaient le plus n'ont pas pu les soustraire partout aux emportements du peuple qui s'appuyait sur les injonctions de la loi. »

Pendant trois siècles, l'Eglise fut sans cesse menacée. On ne vit pas impunément dans une situation aussi tendue. A la longue, on en subit les contre-coups. Les persécutions de ces temps-là produisirent chez les âmes des effets dont nous mentionnerons les principaux.

Tout d'abord, la persécution, locale et intermittente comme elle le fut du moins jusqu'en 250, loin d'arrêter l'essor de la foi nouvelle, servit puissamment à entretenir la ferveur des fidèles. Elle les tenait en haleine. Elle les obligeait à se tenir prêts à faire les plus grands sacrifices et même à marcher au supplice. De cette manière, elle stimulait le dévouement et exerçait les âmes à la vertu. On le voyait bien dès que l'Eglise jouissait d'une trêve prolongée. Aussitôt les fidèles commençaient à se relâcher. Dans son traité *de Lapsis*, Cyprien flétrit avec énergie les défaillances dont les chrétiens de Carthage s'étaient rendus coupables pendant l'ère de paix qui précéda la persécution de 250. Mais si la persécution entretenait le zèle, elle poussait aussi les âmes ardentes à une exaltation qui n'était pas sans danger. Ce fut là un péril dont Cyprien ne semble pas avoir été conscient. Les lettres qu'il a adressées aux confesseurs sont très instructives à cet égard. On peut y étudier l'état d'âme des chrétiens qui marchaient au supplice.

On s'entraînait au martyre et on arrivait à un enthousiasme dont la lecture des documents peut seule donner une idée. Bien loin d'essayer de le tempérer, Cyprien l'alimente. On voit par là combien cette ardeur excessive paraissait naturelle même aux esprits les plus modérés.

Un autre effet des persécutions fut qu'elles creusèrent l'abîme entre le siècle et l'Eglise. Elles n'empêchèrent pas les compromissions hypocrites, mais elles créèrent l'antipathie, le mépris et l'hostilité. Cyprien a exprimé, avec toutes les ressources de sa rhétorique enflammée, dans son épître à *Demetrianus*, les sentiments que les chrétiens fervents éprouvèrent désormais pour le siècle. Ces sentiments n'étaient point un héritage de l'âge apostolique. Tout en étant très éloignés de vouloir accommoder leur foi au goût du siècle, les premiers propagateurs de l'Evangile n'avaient-ils pas, au fond, un amour très profond pour le monde qu'ils voulaient convertir? Lorsque saint Paul répudiait le judaïsme, quelle était donc sa pensée? N'était-elle pas d'ouvrir à tous les peuples l'accès à son Christ? Cet amour large et intense, les persécutions l'étouffèrent; elles laissèrent dans les âmes un ferment de haine qui rappelle celle des apocalypticiens juifs qui rêvaient l'effondrement du monde. Chez nul cela n'est aussi sensible que chez Cyprien. Clément d'Alexandrie et Origène furent peut-être les seuls chrétiens du troisième siècle qui conservèrent quelque mansuétude à l'égard des païens et qui crurent que tout n'était pas à rejeter chez leurs penseurs.

Un dernier effet des persécutions, qui est en rapport étroit avec le précédent, fut d'entretenir chez les chrétiens les espérances eschatologiques. Sans les persécutions, elles se seraient éteintes plus tôt. En face d'un monde oppresseur dont la violence exposait les côtés les plus hideux, comment ne pas conserver avec un soin jaloux la prophétie de sa fin prochaine? Personne n'échappait à ce rêve. Quoique Cyprien fût un homme essentiellement pratique et qu'il passât sa vie à organiser l'Eglise comme si elle devait s'installer ici-bas pour de longs siècles, il affirmait souvent que la consommation des temps était proche. Il serait intéressant de relever dans ses écrits

les passages curieux et instructifs qui contiennent ses espérances eschatologiques. On le voit, les persécutions eurent des conséquences capitales. Elles furent tout au profit d'une certaine exaltation des sentiments et des idées. Elles jetèrent les parties les plus vivantes de l'Eglise dans une direction qui n'était pas nécessairement indiquée par la logique de son principe.

L'autre facteur qui exerça une influence prépondérante sur le développement de l'Eglise dans la seconde moitié du deuxième siècle et pendant tout le troisième, fut l'*hérésie*.

Il y a ici une distinction essentielle à faire. Quand on parle d'hérésie, on songe naturellement au gnosticisme. Or il ne faut pas oublier que le gnosticisme avait déjà épuisé ses conséquences principales lorsque Cyprien entra dans l'Eglise. M. Harnack a magistralement démontré que la formation de nos principaux dogmes ne s'explique que par l'influence et le contre-coup du gnosticisme. Ce fut une crise formidable d'où la pensée chrétienne sortit triomphante et armée des dépouilles mêmes de ses adversaires. Lorsque Cyprien paraît sur la scène, la victoire est déjà remportée ; les principaux objets de la foi chrétienne sont à l'abri et garantis pour de longs jours. Aussi le gnosticisme ne préoccupe aucunement notre auteur. Il n'éprouve pas le besoin de le combattre. Et, cependant, lui aussi parle, sans cesse, d'hérétiques. L'hérésie qu'il combat n'a rien de commun avec le gnosticisme. Elle dérive en droite ligne du *montanisme*.

Le montanisme, voilà le fait capital dont les conséquences se répercutent jusqu'à Cyprien et qui exerça, en sens divers, une influence si profonde sur l'Eglise du troisième siècle.

Le montanisme, dont nous ne dirons que l'essentiel, a eu deux phases successives.

Il a été, à l'origine, une sorte d'illuminisme. Les rêveries eschatologiques et les illusions d'un myticisme exagéré en sont les premières manifestations. Dans son *Marc-Aurèle*, M. Renan a admirablement mis en lumière ce côté-là du mouvement inauguré par les illuminés de Pépuze. Le seul reproche qu'on puisse lui adresser, c'est qu'il n'y a vu que de

l'illuminisme. Prompt à saisir, comme il aime à le faire, le côté bizarre, extravagant, irrationnel des mouvements religieux, il n'a pas senti, du moins il n'a que faiblement senti ce qu'il y avait de profond et de vrai chez les prophètes de l'Asie-Mineure.

M. Harnack a été bien plus juste à leur égard. Il a montré qu'une fois la première effervescence calmée, une fois l'illuminisme de Montanus, de Maximille et de Priscille assagi, mitigé, la portée morale du mouvemeut s'est fait sentir. Dans le fond, le montanisme fut un retour au rigorisme des premiers jours qu'il dépassa à bien des égards. Il fut une réaction énergique contre la mondanité croissante de l'Eglise et de ses conducteurs. C'est cette austérité qui subsista lorsque l'illuminisme s'affaiblit. C'est par elle que le montanisme conquit un homme de la valeur de Tertullien.

Ce mouvement laissa au sein de l'Eglise un levain de rigorisme qui ne devait plus se perdre. Hippolyte et plus tard Novatien reprennent et continuent la tradition d'austérité. Aux heures de persécution, elle est en faveur même auprès des fidèles.

On n'osa pas faire trop d'opposition à une tendance qui paraissait un retour au christianisme apostolique jusqu'au jour où elle se compliqua de la question de la suprématie de l'épiscopat. Quand le néo-montanisme cessa d'être une réforme de la discipline et se mêla de l'organisation ecclésiastique, il souleva une opposition qui finit par le rejeter hors de l'Eglise. Les rigoristes devinrent schismatiques.

Eh bien, voilà le mouvement qu'il faut connaître si l'on veut comprendre l'attitude de Cyprien en 251. C'est lui qui explique certaines hésitations qu'on remarque chez l'évêque de Carthage dans les débuts de la crise que son Eglise et la chrétienté traversèrent au milieu du troisième siècle et c'est lui aussi qui explique son attitude définitive. C'est ce mouvement, en un mot, qui nous livre le secret de la pensée de notre évêque, et qui fut le facteur principal dans l'élaboration des principes auxquels son nom est attaché.

Telles sont les influences les plus marquantes, tant celles

qui dérivent du monde païen que celles qui s'exerçaient au sein de l'Eglise, qui me paraissent avoir pesé sur Cyprien. Je crois qu'elles expliquent, autant que peuvent le faire des facteurs extérieurs, la nature de son esprit et celle de sa foi, son caractère et sa religion, ses goûts et ses actes. On ne saurait examiner avec trop de soin tout ce qui a influé sur un homme tel que Cyprien. Il ne fut pas seulement une personnalité remarquable, il fut le propagateur d'un système ecclésiastique qui devait servir successivement à la grandeur et à la décadence du christianisme, à sa conservation et à son abaissement. A ce double titre, il mérite notre attention la plus sérieuse et la plus impartiale.

LA CRISE THÉOLOGIQUE[1]

PAR

CHARLES BYSE

IV

QUATRIÈME QUESTION

Quel jugement porter sur la théologie nouvelle ?

Telle que je viens de la définir, elle est évidemment légitime. Au nombre des dogmes hérités de nos pères, quelques-uns sont inacceptables. Mais il y a plus : la méthode d'autorité, dont nos prédécesseurs se servaient sans scrupule, est actuellement battue en brèche soit par les résultats de la critique historique appliquée aux écrits de la Bible, soit par l'influence croissante des sciences, qui toutes doivent leur rapide développement et leur immense pouvoir à l'usage de l'observation, de l'expérience, de l'induction. C'est la question de méthode ou d'autorité qui sépare les protestants des catholiques ; c'est sur cette question que se manifestent entre protestants les divergences les plus marquées : c'est conséquemment sur cette question que devait se porter le principal effort de ceux qui sentaient la nécessité d'un renouvellement total. Les travaux de nos théologiens les plus courageux ont-ils, d'une façon générale, répondu à ce besoin actuel ? Sont-ils satisfaisants, sinon dans tous leurs détails, du moins dans leur tendance et leur aspiration ? — Il n'est guère possible de le nier, lorsqu'on a observé

[1] Voir le numéro de Janvier.

d'un côté la force irrésistible du mouvement, de l'autre la piété chaleureuse de la plupart des hommes qui passent avec raison pour en être les chefs. Néanmoins si, pour ma part, depuis plus de trente ans, je me laisse aller sans scrupule au courant des idées modernes, je ne puis pas toujours approuver sans réserve les représentants les plus avancés de la nouvelle théologie. Aussi suis-je bien aise d'avoir l'occasion d'exprimer, non en adversaire, mais en ami, quelques objections, quelques scrupules, d'où découleront quelques avertissements ou désiderata.

En cherchant dans la psychologie, c'est-à-dire en nous-mêmes, la base du système doctrinal qu'on espère ériger plus tard, on s'attache avant tout à la conscience : c'est là le progrès essentiel. J'abonde dans le sens de tout ce qu'on a dit, depuis Vinet, sur le rôle décisif de l'élément éthique, du repentir, de la volonté, dans l'assimilation de l'Evangile. Mais ne va-t-on pas trop loin, quand on présente la conscience comme le critère unique de la vérité religieuse, ou même comme l'autorité suprême en matière de foi ?

Ma conscience a un rôle pratique et personnel : elle juge ma vie et mes sentiments. S'agit-il de prononcer des jugements généraux, de distinguer le bien du mal dans le cercle de mon expérience ou dans l'histoire de l'humanité, c'est à la *raison* que je dois recourir. En effet, la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste, avec toutes leurs nuances, est du domaine de la raison, tout comme la distinction du vrai et du faux, du nécessaire, de l'utile et du nuisible, de l'essentiel et de l'accidentel. C'est bien ainsi que l'entend Littré, car il la définit : « Faculté par laquelle l'homme connaît, juge et se conduit. »

La *conscience* n'entre en fonction qu'en présence d'un bien moral, conçu comme tel par la raison ; elle le transforme pour l'individu en impératif catégorique. Ma raison a-t-elle reconnu que l'égoïsme, qui nous est naturel, doit être vaincu et remplacé par le sentiment de la solidarité : ma conscience m'impose aussitôt l'obligation de régler ma vie sur cette loi. Ma conscience dépend donc de ma raison ; elle se borne à m'ap-

pliquer personnellement le verdict de celle-ci sur les questions morales; or toutes les questions finissent par entrer en rapport avec notre conduite, et deviennent dès lors morales.

Mais, s'il n'y a rien dans la conscience qui n'ait été préalablement dans la raison, la conscience n'est pas compétente dans tous les cas où la raison est appelée à prononcer. Elle ne connaît que le devoir; son empire a les mêmes limites que celui de la liberté. Dans la Bible, elle trouve sans doute de nombreuses paroles qui la saisissent et dont elle se saisit; elle en sent immédiatement l'autorité; elle les transforme, à notre usage, en règles de vie, en puissances de régénération et d'action bienfaisante. Mais elle y rencontre aussi un grand nombre de passages, des parties entières, dont elle ne sait pas tirer profit. La plupart des questions qui se posent aujourd'hui à propos de l'Ecriture sont de l'ordre intellectuel. Toutes les doctrines qu'on en a tirées, et qui réclament notre examen, posent autant de points d'interrogation non à notre conscience, mais à notre raison. Si nous repoussons aujourd'hui, à tort ou à bon droit, beaucoup de conceptions orthodoxes, c'est qu'elles scandalisent notre raison et non notre conscience, qui reste absolument muette sur de pareils sujets.

Aussi n'ai-je pas dit assez, en affirmant que la conscience n'a pas un domaine aussi vaste que la raison. A proprement parler, elle n'a point de compétence dans le discernement que nous avons à faire entre le bien et le mal, le vrai et le faux. Elle n'est pas un organe de connaissance, de discrimination : elle est moins et plus que cela. Elle est l'écho de la voix divine, Dieu me parlant dans l'exacte mesure où je me suis mis en état de l'entendre, mais me parlant uniquement pour m'engager à faire sa volonté telle que ma raison l'a comprise.

« La conscience, dit Vinet, élément mystérieux et divin de notre être, élément inséparable de notre nature, élément que rien n'explique, mais que tout atteste, la conscience est ce principe moral qui nous presse d'agir conformément à notre persuasion, et qui nous condamne lorsque nous agissons d'une manière contraire à cette persuasion; c'est, pour ainsi dire, le ressort de l'homme moral. »

« La conscience, dit-il ailleurs, n'est que l'empreinte subsistante et ineffaçable d'une puissante main qui, après nous avoir pressés, s'est retirée de nous, ou plutôt d'entre laquelle une force ennemie nous a arrachés ; la main est absente, l'empreinte reste. »

Si ces considérations sont justes, c'est la raison, plutôt que la conscience, qui doit présider à la formation de notre dog matique. C'est ce qui a lieu d'ailleurs, et, à mon avis, on se fait illusion quand on parle tant de conscience.

Est-ce à dire que la conscience ne soit d'aucun usage dans la distinction que nous avons à faire entre la vérité et l'erreur en matière de foi, et que l'on ait tort de vouloir une « théologie de la conscience? » Je suis loin de pousser mon objection jusque-là. A mes yeux, la conscience est au contraire d'une importance capitale pour le théologien ; seulement son rôle est préparatoire, négatif, exclusivement moral. Elle produit en nous la repentance, nous fait passer par la crise de la régénération, et avancer, pour autant que nous l'écoutons, dans le chemin des bonnes œuvres et de la sainteté. Or il est reconnu que nos passions, troublant notre âme et la rendant partiale à l'égard des jouissances égoïstes, sont la principale cause de nos erreurs en religion. C'est ce que prouverait, s'il en était besoin, l'histoire de tous les peuples adonnés à l'idolâtrie. Si donc la conscience accomplit en nous son office, elle enlève par là-même le plus grand obstacle à notre acceptation de la vérité. Elle purifie notre œil intérieur, aiguise les sens de notre esprit, crée en nous les dispositions favorables à la reconnaissance et à l'approbation de la vérité qui sauve. En ce sens, elle produit la foi, elle fait le chrétien : elle ne fait pas le théologien. Je dirai plus. Il faut de toute nécessité cette activité préalable de la conscience pour qu'un homme puisse faire de la théologie chrétienne ; mais cette théologie, fondée sur la conscience, ne se développera pas, ne définira pas ses doctrines, ne systématisera pas ses résultats, autrement que par la raison.

Que conclure de tout ceci ? Que la théologie contemporaine, — qu'elle s'en rende compte ou non, — a pour méthode d'em-

ployer la raison, aussi bien que la conscience, comme pierre de touche des doctrines qui lui sont transmises par la tradition. Rien, disait déjà Jeremy Taylor, « rien ne doit nous obliger de croire ce qui est contraire à la droite raison. Car, bien que la raison ne soit pas la mesure positive de notre foi et que notre foi doive être plus large que la raison, de manière à recevoir dans notre cœur ce que la raison ne saurait embrasser du regard, néanmoins dans tout notre credo il ne doit rien se rencontrer que la raison condamne. Si un article quelconque est légitimement contredit par la raison, il n'appartient pas à l'édifice de la foi. »

Ainsi la conscience et la raison sont deux autorités distinctes, mais intimement unies, indépendantes à l'égard des hommes et ne relevant que de Dieu. A l'une incombe la mission d'exclure le péché de notre vie et de notre âme, à l'autre la mission d'interdire à l'erreur l'accès de notre esprit. La première est une autorité *morale*, la seconde une autorité *intellectuelle*. Toutes deux ont sans doute un rôle capital à jouer dans l'élaboration de nos croyances, mais ce rôle consiste à critiquer, à prévenir, à exclure. Au fond, en face de la vérité religieuse, elles sont moins des autorités que des critères, des pierres de touche, des examinateurs à consulter.

Aussi, malgré la divine origine de ces voix intérieures, on peut leur attribuer une valeur exagérée. M. Petavel-Olliff nous l'a rappelé [1], la notion d'autorité n'a rien d'absolu. Il y a plusieurs autorités, diverses par leur nature même, et plus ou moins élevées, plus ou moins évidentes.

Si la théologie nouvelle n'admettait que deux autorités, la conscience et la raison, ou une seule, — la conscience, qui opère, je l'ai fait voir, sur les données de la raison, — sa méthode serait vraiment *subjective* et *rationaliste*. Heureusement il n'en est point ainsi. Elle reconnaît d'autres autorités, qui l'influencent à des degrés divers et dans lesquelles elle discerne des manifestations plus ou moins claires, plus ou moins directes, des perfections et de la volonté de Dieu, autorité souveraine et au fond unique.

[1] *Qu'est-ce que l'Autorité?* — *Evangile et Liberté*, des 4 et 11 mars 1892.

Il y a d'abord l'*autorité des faits*. Celle-là, nous devons en tout et partout lui donner une valeur absolue. L'histoire, la nature, l'observation, l'expérience, nous fourniront des matériaux nombreux qui nous éclaireront, nous dirigeront, nous enrichiront ; ainsi la science, cette puissance irrésistible que tout système superstitieux a pour adversaire, deviendra notre fidèle amie, notre auxiliaire infatigable. Mais les savants, qui ne sont pas toujours scientifiques, ignorent souvent certains faits étrangers à leurs études personnelles, et qui n'en ont pas moins une importance capitale, faits de vie intérieure ou faits historiques et sociaux. Prenons en considération *tous les faits* sérieusement constatés, sans négliger ceux qui concernent l'établissement et les destinées du christianisme. N'affirmons rien que la véritable science ait le droit de nier ; mais ne craignons pas de proclamer des réalités qui échappent à maint savant, parce qu'elles ne se laissent pas enfermer dans le champ limité de ce qu'on appelle ordinairement « la science. » Tous les philosophes se soumettent en théorie à l'autorité des faits. D'où vient qu'ils concluent parfois contre le christianisme ? C'est qu'ils repoussent, à notre avis sans motif suffisant, les faits spécifiquement chrétiens. C'est pour avoir fait quelques pas dans cette voie négative que des penseurs protestants sont arrivés à un théisme noble et pur sans doute, mais bien pauvre, comme système du monde et comme puissance morale, en regard de l'ardente religion des apôtres. C'est aussi, je pense, pour n'avoir pas connu par expérience le fait chrétien par excellence, la régénération, que Scherer est tombé dans l'incrédulité.

L'autorité des faits en général n'étant contestée par personne, aucun credo ne l'a jamais énoncée. Il en est autrement de l'*autorité de la Bible* ou du principe formel de la Réformation. Cette autorité-là, nous la voyons singulièrement ébranlée de nos jours ; elle n'est cependant pas renversée. M. Astié *proclame* encore, avec l'Eglise libre de notre canton, *l'inspiration divine et l'entière suffisance des saintes Ecritures de l'Ancien et du Nouveau Testament*. L'autorité externe subsiste donc ; elle n'a pas été supplantée par l'autorité interne. Ces deux

sortes d'autorité se combinent diversement, elles sont entendues de plusieurs manières ; mais elles continuent à prendre place, l'une et l'autre, dans toutes nos conceptions théologiques.

S'il en est ainsi, nous ne sommes pas encore divisés réellement en deux écoles. On remarque sans doute parmi nous deux courants, caractérisés l'un par un respect extrême pour la lettre de l'Ecriture, l'autre par une certaine indépendance à l'égard des documents sacrés, indépendance qu'on postule aujourd'hui pour le croyant de tous les temps en vertu de ses rapports immédiats avec le Christ. Cette divergence ne va pas jusqu'à l'opposition. Ces deux courants s'éloigneront-ils toujours davanvantage, pour aboutir à une scission ? Si la tendance éthique, devenant exclusive, déniait à nos livres canoniques toute autorité spéciale, elle sortirait du terrain commun de la Réforme et se verrait probablement forcée de constituer une Eglise d'un nouveau type, à côté de celles qui conserveraient le type protestant.

Nous n'en sommes pas là, grâce à Dieu. Cependant les immenses travaux de l'exégèse et de la critique ont appris à considérer la sainte Ecriture d'une façon nouvelle. On fait une plus large part à l'individualité des auteurs, à l'époque de la composition des écrits, on s'appuie moins sur des textes isolés, on recherche davantage l'esprit général, on distingue la forme passagère du fond permanent. Tout cela est un bien. Pourtant, avouons-le, la réaction contre l'orthodoxie théopneustique pourrait aller trop loin. Il se manifeste déjà parfois un dangereux mépris de la lettre. Des assertions, des récits, des enseignements évangéliques sont repoussés sans nécessité. Qu'il me soit permis de le dire, la campagne contre la préexistence du Sauveur me paraît au nombre de ces excès, qui proviennent non de l'usage normal, mais de l'abus de la nouvelle méthode. Je ne comprends absolument pas comment l'autorité de la conscience aurait pour résultat de nous faire abandonner l'enseignement de Jean sur le Logos et l'incarnation, et le témoignage du Christ lui-même sur la vie et la gloire célestes dont il jouissait auprès du Père avant son ministère ici-bas.

J'ai rappelé[1] que notre grand révolutionnaire, dans son bel ouvrage sur *la Raison et le Christianisme*, postule pour Jésus une naissance surnaturelle, « la présence réelle de l'essence divine » en lui antérieurement à l'exercice de sa liberté, et cela comme condition de sa parfaite sainteté. Me direz-vous que Charles Secrétan et d'autres avec lui ont changé sur ce point? Je répondrai que tout changement n'est pas un progrès, et que la vieillesse, même la plus verte et la plus féconde, ne rend pas d'ordinaire l'intelligence plus lucide et la logique plus rigoureuse. Enfin, s'il était vrai que la méthode de notre cher philosophe eût pour conséquence légitime de débarrasser notre foi de faits miraculeux aussi fortement attestés dans le Nouveac Testament, et aussi essentiels aux yeux de l'Eglise universelle, que la préexistence du Christ, il faudrait la repousser comme coupable de ce *subjectivisme* dont quelques-uns l'accusent. En tout cas, remarquez-le bien, c'est un des premiers et des plus illustres champions de la méthode nouvelle, c'est l'auteur de *la Philosophie de la liberté* qui s'est énergiquement prononcé naguère en faveur de cette préexistence, aujourd'hui contestée. Ajoutons que M. Astié, le plus zélé propagateur des théories de Vinet, était à cette époque tout aussi orthodoxe sur ce point spécial.

Je l'avoue, nous ne sommes pas parvenus à une complète clarté sur ce qu'est et sur ce que doit être la nouvelle méthode. Nous avons à déterminer les vraies relations entre l'Ecriture d'une part, la conscience et la raison de l'autre. Que faire en cas de collision? A quelle autorité donner la préférence? Pour résoudre cet ardu problème, il faut examiner à fond bien des cas spéciaux. Ainsi se formera une notion supérieure de l'inspiration divine, notion assez facile à comprendre et assez conforme aux expériences des simples pour s'imposer naturellement à la majorité des croyants. Car il s'agit, j'en suis persuadé, de faire droit au sentiment des fidèles, pour qui la Bible est un livre sans pareil, et de maintenir, d'honorer, d'exalter ce que les auteurs sacrés appellent eux-mêmes *la parole de Dieu*, cette parole qui n'est point identique à notre recueil canoni-

[1] Dans un travail précédent sur *le Christ et la Trinité*.

que, mais qui confère à ce recueil sa dignité tout exceptionnelle et son incomparable pouvoir.

Faisons un pas de plus. Une autorité supérieure à l'Ecriture et à laquelle l'Ecriture nous renvoie, c'est évidemment *Jésus-Christ*. Voilà, dans l'acception la plus haute et la plus vivante, *la Parole de Dieu*; voilà le révélateur parfait, définitif, le Dieu invisible devenu visible en un homme et parlant aux hommes leur langage. Mais, au moment où nous pensions arriver à la pleine lumière, le problème de l'autorité se complique, notre incertitude devient plus grave et plus poignante. *Comment Dieu se révèle-t-il*? Par des actes, par des faits, ou par des paroles aussi? Jésus est assurément notre autorité par son exemple, par sa vie toute consacrée à la plus sainte des causes; mais l'est-il également par chacune de ses déclarations? En disant : « Je suis la vérité, » donnait-il à cette assertion un sens exclusivement moral? ne lui donnait-il pas également un sens intellectuel? Trouvons-nous dans son enseignement des préjugés juifs, des erreurs courantes, dont il n'aurait pas su se débarrasser? En un mot, est-il ou n'est-il pas *infaillible* dans le domaine moral et religieux, qui est, nous le reconnaissons tous, celui de la révélation divine?

Nous en revenons ainsi à cette question fondamentale de la *révélation*, dont on s'occupe, — preuve en soit la thèse soutenue tout dernièrement à Paris par M. Théodore Rivier, — mais qui attend encore une étude complète, une solution capable de satisfaire à la fois les fidèles et les savants. Nous sommes tentés aujourd'hui de ne pas croire assez à la révélation biblique, d'en atténuer jusqu'à l'effacer le caractère miraculeux, de laisser de côté, sinon en théorie, du moins pratiquement, les passages ou les écrits, tels que l'Apocalypse, qui renferment des prédictions, des tableaux concernant le monde des esprits et l'avenir d'outre-tombe. A mon avis, il y a là un fâcheux symptôme.

Quelques-unes des prophéties consignées dans le Nouveau Testament semblent, il est vrai, contraster péniblement avec le parfait spiritualisme qui distingue de toutes les autres religions le christianisme originel. Mais, avant de les rejeter

comme des conceptions judaïques, des espérances grossièrement matérielles et étroitement nationales, ne convient-il pas d'examiner si l'Ecriture elle-même, plus sérieusement consultée sur ce point, ne nous conduit pas à voir là des figures, des symboles, cachant sous des formes terrestres des réalités purement spirituelles ? J'incline à penser qu'il en est ainsi. Le symbolisme me paraît jouer dans le langage des prophètes des deux alliances un rôle plus considérable et plus régulier qu'on ne l'admet autour de nous. Il s'agit d'en découvrir les principes, d'en interpréter les tableaux dans leur ensemble et dans leur détail.

Dans nos cercles les plus pieux, dans certaines sectes très vivantes, on s'occupe déjà avec prédilection soit de l'Apocalypse, soit des autres parties de la Bible qui nous ouvrent des perspectives sur le monde d'en haut. Est-il besoin de l'ajouter ? Les explications qu'on y donne généralement de ces passages mystérieux sont propres à faire douter des prophéties et des livres qui nous les ont transmises. La théologie nouvelle arrivera, je l'espère, à une interprétation plus rationnelle, qui mettra enfin en évidence la portée d'esprit et l'inspiration des voyants. Elle déterminera ce qu'est la « parole de Dieu » soit dans les écrits des porteurs ordinaires de la révélation (prophètes, évangélistes, apôtres), soit chez l'homme unique en qui le *Logos* éternel s'est incarné, en qui a résidé corporellement toute la plénitude de la Divinité.

En résumé, Messieurs, nous devons conserver, — sauf à mieux délimiter leur valeur relative, — ces autorités extérieures : *l'Ecriture* et *Jésus-Christ*, de peur de tomber dans un subjectivisme qui permettrait toutes les déviations, et aboutirait fréquemment à la libre pensée la plus incertaine ou la plus négative. Les autorités intérieures, — notre conscience et notre raison, — ne découvrent pas, ne nous fournissent point par elles-mêmes la vérité religieuse ; elles nous servent seulement à la reconnaître, à la contrôler. Leur rôle est modeste, secondaire, bien qu'essentiel et fondamental. Si les catholiques le diminuent, les protestants tombent aisément dans l'autre extrême.

Nous oublions souvent que la raison humaine est malade, comme du reste la conscience et toutes nos autres facultés. Pourtant notre expérience personnelle, l'histoire, les philosophes et les romanciers nous le rappellent à l'envi. « Montaigne, — disait Pascal, — est incomparable... pour convaincre si bien la raison de son peu de lumière et de ses égarements, qu'il est difficile, quand on fait un bon usage de ses principes, d'être tenté de trouver des répugnances dans les mystères. » Il y a sans doute mystères et mystères. Il en est d'absurdes : nous devons les rejeter. Il en est d'autres qui dépassent nos moyens actuels de connaissance scientifique, mais qui, admis par des penseurs et des savants, n'introduisent aucun dualisme dans leur esprit, qui, loin de là, leur permettent de s'élever à la plus belle et à la plus fortifiante de toutes les philosophies.

Au fond, la raison humaine est double, ou, pour parler plus exactement, elle présente deux états, suivant que l'individu est ou n'est pas réconcilié avec Dieu. La raison de l'homme naturel, déchu, adonné au péché, est plus ou moins fermée aux choses d'en haut; celle du régénéré est seule complètement ouverte à la vérité religieuse, et prête à se l'assimiler.

Il en est de même de la conscience. Chez les uns, — les gens du monde, les égoïstes, les ouvriers d'iniquité, — elle est obtuse, débile, presque muette; aussi favorise-t-elle toute sorte d'erreurs, de superstitions, de coutumes immorales. Chez les autres, — les gens de bonne volonté, les cœurs vraiment charitables et religieux, — elle a retrouvé sa rectitude et son énergie, elle sert de guide, non pas infaillible sans doute, mais relativement sûr, dans la recherche et l'assimilation de la vérité.

Ainsi, pour que ces deux facultés, faites pour éclairer nos pas, ne les égarent point, il faut une détermination radicale de notre liberté : il faut cette conversion personnelle qui est un acte d'obéissance à notre raison et à notre conscience, et qui, en les rattachant à Dieu, source de toute lumière, les redresse, les guérit et leur rend leur force native. Conscience et raison ne sont donc en nous que des autorités subordonnées et médiates. Dans leur état concret, elles nous trompent fréquem-

ment. Notre raison doit se rapprocher de la raison abstraite, idéale, elle doit tendre à se confondre avec elle; notre conscience a besoin de devenir le fidèle écho de la voix de Dieu. Il faut que notre âme et notre vie rentrent dans l'ordre, que nous devenions par la naissance d'eau et d'esprit les enfants obéissants du Père céleste, pour que nos plus nobles facultés régénérées elles-mêmes, rendent le témoignage auquel elles sont appelées dans toute sa plénitude et toute son autorité. Tout ce qui sépare encore notre volonté de la volonté souveraine affaiblit et fausse en quelque mesure ce témoignage intérieur.

Oui, même quand nous sommes chrétiens, ce qu'il y a de meilleur en nous, notre conscience et notre raison restent sujettes aux défaillances et à l'erreur. Elles ne nous suffisent point. En dernière analyse, ce n'est pas en elles, simples organes de notre être spirituel, c'est *en Dieu* que nous devons nous confier. Dieu est pour nous l'autorité suprême et seule sans appel, L'AUTORITÉ au sens absolu de ce mot. Or, après avoir vécu *avec nous* pendant la carrière terrestre de Jésus, Dieu vit maintenant *en nous* par le Paraclet. Le *Saint-Esprit*, ou Dieu habitant dans le cœur de ceux qui ont conformé leur vie à l'exemple du Christ, le Saint-Esprit, — auquel nous n'accordons peut-être pas la place d'honneur à laquelle il a droit, — voilà le conducteur plus clairvoyant et plus sûr que la conscience et la raison, l'autorité vraiment divine qui nous explique les Ecritures et les paroles mêmes du Christ.

Vous m'objecterez qu'il est très facile et très dangereux de confondre les inspirations de l'Esprit saint avec les suggestions de notre propre nature. Cela est vrai. Il importe néanmoins d'établir d'abord nettement cette distinction en théorie, pour la réaliser ensuite autant que possible et progressivement. Ainsi, pour caractériser la méthode qui nous fera sortir victorieux de la crise actuelle, il vaut mieux, me semble-t-il, en appeler à l'Esprit saint qu'à la conscience, même chrétienne. Je rêve une *théologie de l'Esprit*.

Qu'on ne me dise pas que « théologie de l'Esprit » et « théologie de la conscience, » c'est tout un. Je ne vois pas cela. D'abord le nom que je propose ne prête pas aux objections que

j'ai faites à l'autre. En second lieu il détourne l'attention de nos personnes, qui ne sont que faiblesse et ténèbres, pour les porter sur Dieu, foyer de la lumière et de la force. En troisième lieu, il nous rappelle qu'il y a des conditions morales et religieuses, dures pour la chair, à remplir pour être au bénéfice du baptême d'en haut. Enfin il dirige nos regards sur l'Ecriture, produit éminent de ce même Esprit, sur l'Ecriture à laquelle nous devons toujours retourner pour grandir dans la grâce et la connaissance de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ. Etre des hommes de la conscience, c'est beaucoup ; être des hommes de l'Esprit, c'est davantage. Nous ne sommes pas appelés à moins que cela. Soyons fidèles à cette haute vocation, et, quelque faibles que nous puissions être comme théologiens, le Maître bénira nos efforts, les faisant concourir à l'heureuse issue de la crise contemporaine.

CONCLUSION

Je désire, Messieurs, en terminant, et comme conclusion pratique, indiquer quelques précautions qu'il me semble nécessaire de prendre pour faciliter l'évolution dans laquelle tout le protestantisme est engagé, hasarder quelques avertissements que me suggère l'expérience. Vous jugerez de la justesse et de l'opportunité de ces respectueux avis. Pressé par le temps, je les formulerai en quelques mots, malgré l'importance que je leur donne.

Aux hommes de talent et d'initiative qui ont le rare mérite de travailler avec hardiesse et dévouement à la rénovation de la théologie, je dirai :

1° Ne méprisez pas vos frères qui marchent dans la même direction que vous, mais d'un pas moins ferme et moins rapide. Ne prétendez pas représenter seuls l'esprit nouveau, regardant comme des retardataires ceux qui semblent moins décidés dans la profession de vos principes, moins conséquents dans leur application. Poussez l'humilité jusqu'à vous dire qu'il y a du bon dans leur prudence, et que leur conservatisme a probablement, sur certains points, raison contre vos hypothèses.

2° Comprenez, en second lieu, que votre préoccupation de la méthode ne saurait être partagée par la majorité des protestants. Il n'y a pas beaucoup d'esprits philosophiques. Les autres, les gens pratiques, — laïques cultivés ou pasteurs, — y compris les plus intelligents et les plus influents, restent froids devant cette question théorique et abstraite. Ce qui les intéresse, c'est de voir la nouvelle méthode à l'œuvre, c'est de savoir comment elle remplacera les dogmes vieillis, ce qu'elle fera du christianisme traditionnel. Ils sont prêts, selon l'ordre du Maître, à juger l'arbre par ses fruits. Appliquez donc, le plus sérieusement et le plus tôt possible, la méthode mystique aux croyances reçues qui réclament impérieusement revision. Mais, tout en combattant avec énergie des formules restées chères à plusieurs, faites sentir aux âmes religieuses que vous désirez conserver intact, exprimer avec plus de fidélité et transmettre avec plus de succès le fond spirituel et vivifiant que ces formules ont longtemps recouvert.

3° Parmi les chrétiens, théologiens ou non, dont l'intelligence n'a pu saisir toute l'importance de la question de méthode, il en est beaucoup qui travaillent avec un zèle ardent et désintéressé à ramener telle ou telle doctrine à sa pureté primitive. Ainsi la grande armée, répandue surtout en Angleterre et aux Etats-Unis, de ceux qu'on a peu habilement appelés les *conditionalistes*. Leur exégèse a beau se ressentir souvent des vieilles habitudes et mêler l'ivraie au bon grain, ces novateurs n'en ont pas moins rendu déjà de signalés services à la cause de la réforme. Ne les regardez pas de leur mauvais côté, et ne dédaignez pas, comme on l'a fait parfois, le résultat de leurs travaux. Car il faut un grand nombre de collaborateurs obscurs, il faut beaucoup de recherches spéciales faites par les esprits les plus divers, pour préparer la construction de la dogmatique de l'avenir. D'ailleurs dans ces petits groupes de penseurs chrétiens, dans ces sectes, excentriques par quelque point, que l'intolérance des grandes Eglises a rendues nécessaires, vous rencontrerez des hommes doués d'un courage moral, d'une force de conviction et d'une activité de propagande qui, avec leur ouverture d'esprit, vous les feront certainement estimer.

4° Enfin ne limitez pas votre étude à la doctrine : intéressez-vous à la morale, à la vie, dont le renouvellement n'est pas moins indispensable, aux questions de l'Eglise et de culte, aux problèmes sociaux qui se posent de toute part, aux œuvres de prosélytisme et de relèvement dont la multiplicité et la rapide extension manifestent, en tendant à les satisfaire, les meilleures aspirations de notre époque. Par cette direction pratique de votre activité, vous développerez votre foi et votre amour, — choses plus importantes encore, pour un théologien, que le talent ou la science, — vous donnerez à vos spéculations de cabinet un très utile contre-poids, et vous vous retremperez sans cesse dans la communion fraternelle avec les membres les plus vivants de l'Eglise. Ainsi, dans le cas où vos audaces de pensée éveilleraient autour de vous quelque inquiétude, vous serez défendus par ces chrétiens de cœur et d'action, qui, en vous voyant à l'œuvre, auront appris à vous considérer comme de bons serviteurs du Maître.

5° Quant aux simples et aux timides, je leur dirai : Ne vous permettez pas de dénoncer sans les comprendre, et même ne suspectez pas légèrement des théologiens sérieux qui, en dépit de certaines idées contestables, saluent Jésus de Nazareth des noms de Seigneur, de Sauveur, de Fils unique de Dieu, qui se nourrissent de la moelle de la parole écrite, qui paraissent animés de l'Esprit du Christ, qui, en qualité de pasteurs ou de professeurs, ont exercé une grande et salutaire influence, et qui, on ne saurait le nier, font honneur au protestantisme. Ne vous tenez pas pour solidaires de leurs erreurs, si erreurs il y a là et, au lieu de lancer contre eux des accusations peu mesurées, tâchez d'amener les plus habiles défenseurs de votre opinion à les réfuter avec douceur. Prenez d'ailleurs patience, et confiez-vous pleinement au Chef de l'Eglise : il saura bien ramener les brebis égarées, châtier les récalcitrants et faire tourner les débats actuels à l'avancement de son règne.

Ainsi, de quelque bord que nous soyons, regardons au Christ avec assurance. Il n'abandonnera pas ses disciples, ni le monde que ses disciples ont pour mission de sauver par la force qu'il

leur fournit. Si la crise dont nous voyons se dérouler les péripéties est radicale et périlleuse, elle est normale, nécessaire, urgente. Il était temps qu'elle éclatât; et plus tôt elle sera terminée, mieux cela vaudra pour le repos des âmes, le rajeunissement des Eglises et la pénétration de la société par le levain de l'Evangile.

Quant à notre théologie nouvelle, — malgré ses imprudences et ses exagérations, que je confesse, — elle me paraît, en somme, avoir compris sa tâche, obéir à la voix du Seigneur et répondre aux besoins de notre génération. Mais, exposée à plus d'un danger, qu'elle se défie un peu d'elle-même, et veuille bien prêter l'oreille aux avertissements de ses amis, aux reproches même de ses adversaires. Qu'elle reste positive, humblement croyante, tout en faisant courageusement usage de sa liberté. Qu'elle prenne garde, en fuyant un *autoritarisme* caduc, de se briser sur les écueils du *rationalisme*, toujours à craindre dans nos rangs : ce serait tomber de Charybde en Scylla.

Permettez-moi de répéter ici ce que je disais à Nimes, il y a vingt-trois ans, à la fin de ma conférence sur *l'Autorité en matière de foi :* « Entre ces deux tendances extrêmes (l'autoritarisme et le rationalisme) j'ai cherché à indiquer le vrai chemin. Selon moi, la foi au Sauveur nous empêche de perdre de vue l'un de ces deux pôles de notre vie morale : l'autorité et la liberté. L'autorité, Jésus-Christ l'exerce d'une façon aussi absolue que possible, puisque les droits du Fils sur nous se confondent avec ceux du Père ; mais elle s'adresse à notre volonté, faite pour se soumettre filialement, non à notre intelligence, qui ne doit jamais faire de concession. La liberté, nous la conservons, — pour mieux dire, nous la recouvrons, — puisque notre cœur ne se donne et n'adore qu'après avoir constaté son maître et son Dieu ; puisque notre conscience est à la fois apaisée, stimulée, dépassée, et inondée d'une clarté supérieure ; puisque notre raison, humiliée, mais fécondée par la vue d'horizons infinis, trouve dans les enseignements des pêcheurs du lac de Tibériade les éléments du système philosophique le plus grandiose et le plus humain, la solution des pro-

blèmes qui sont le tourment et l'honneur de notre esprit. Cette autorité du Christ, je ne la nomme pas extérieure[1], bien qu'elle ait la Bible pour organe. Elle est essentiellement spirituelle, elle a quelque chose d'intime et de personnel. Tout en animant les écrits de notre saint recueil, l'Esprit divin habite le cœur du croyant, il s'identifie avec la conscience, il devient une autorité interne, par là-même incontestable et joyeusement acceptée. Aussi je n'admets point que le christianisme soit une religion *autoritaire*. Le papisme est autoritaire; c'est pourquoi cet arbre tant de fois séculaire est rongé au cœur par le ver du progrès. Le protestantisme a pu revêtir dans un siècle de mort spirituelle des formes autoritaires, jurant avec son esprit primitif : le jour vient, s'il n'est déjà venu, où cette théologie étroite et vieillie volera en éclats sous un souffle jeune et généreux. L'Evangile, lui, n'est pas autoritaire. Jésus, pas plus que le Dieu absolu dont il est la parfaite image, Jésus, le Seigneur qui a lavé comme un esclave les pieds de ses diciples, l'alpha qui s'est fait l'oméga, le suppliant qui frappe à la porte de notre cœur, Jésus n'est pas autoritaire. Si nous croyons à ses paroles et à celles de ses témoins, c'est que notre libre examen nous a convaincus qu'il avait le droit de dire : Je suis la vérité. Or l'obéissance à la vérité, n'est-ce pas la liberté royale? Oui, la foi ainsi comprise, la foi dans son sens primitif est le suprême exercice de nos plus hautes facultés. »

Messieurs, si nous savons unir dans une juste proportion les droits de la pensée humaine et ceux de l'autorité divine, si nous soutenons la vérité, telle que nous l'avons comprise, avec cette mâle et sainte hardiesse qui de tout temps caractérisa les prophètes, nous aurons peut-être à semer avec larmes, mais assurément on moissonnera dans l'allégresse. La moisson, — sans parler de celle qui réunira toutes les gerbes divines sur les rives de l'éternité, — la moisson sera, sur notre terre, une magnifique éclosion du vrai, du bien et du beau; ce sera l'inauguration d'une ère plus heureuse que toutes celles dont l'histoire a conservé le souvenir, ère de justice, de fraternité, de

[1] Elle le demeure cependant pour autant que nous ne nous sommes pas approprié la pensée et la volonté de Jésus.

religion rationnelle et morale, chaleureuse et vivifiante. Oui, j'en suis persuadé, la crise théologique de cette fin de siècle aboutira bientôt à un âge nouveau, marqué par une résurrection du vrai christianisme, par de plus vastes conquêtes du Prince de la paix, par une plus pénétrante action de son Esprit sur les croyants, par une victoire plus décisive de sa parole et de son exemple sur les passions qui, malgré les progrès vertigineux d'une civilisation superficielle, causent encore tant de luttes inutiles, de souffrances et de désespoirs. Courage, et les yeux en haut ! Jésus a dit : « Toute puissance m'est donnée dans les cieux et sur la terre. » Sachons seulement faire notre œuvre : il ne manquera pas de faire la sienne.

LE JOUR DU SEIGNEUR

ÉTUDE DE DOGMATIQUE CHRÉTIENNE ET D'HISTOIRE

PAR

L. THOMAS

CONCLUSION GÉNÉRALE

Après avoir, dans une première Partie, traité du sabbat jusqu'à la naissance du Seigneur, puis, dans une seconde, du sabbat et du dimanche au temps du Seigneur, dans l'âge aposlique et dans le second siècle, nous nous étions proposé de parler dans une troisième Partie, naturellement plus courte que les deux autres, du dimanche éternel ou eschatologique, tel qu'il doit se réaliser dans l'accomplissement du royaume de Dieu, puis, de revenir, en finissant, sur l'idée qui a servi de point de départ à toute cette étude, à savoir que le dimanche actuel peut et doit être considéré par l'Eglise chrétienne comme un *moyen de grâce*, analogue, en particulier, aux deux sacrements du baptême et de la Cène. Mais notre dissertation a déjà pris de telles proportions que nous sentons le besoin de terminer, en résumant sous forme de thèses, soit ce que nous avons cherché à établir, soit ce que nous voudrions exposer encore.

§ 1. Sabbat primitif.

1. Dieu a institué au début même de l'histoire de l'humanité et avant la chute, une solennisation particulière du septième jour de la semaine. Il a *béni et sanctifié* ce jour en souvenir de

la création des cieux et de la terre. Cette institution paradisiaque devait rappeler continuellement à l'homme et la puissance créatrice de Dieu et la création de l'univers. Elle imposait à la fois le travail pendant les six premiers jours de la semaine, et le repos du septième. Dans des vues pleines de sagesse et d'amour, embrassant l'avenir non moins que le présent, elle réglait ainsi la proportion des jours de travail ou de repos dans la vie humaine. Le repos du septième jour était en effet pour l'homme une condition de santé physique, intellectuelle et morale, par là même de développement à tous les points de vue, mais surtout au double point de vue moral et religieux.

2. Cette institution, bonne et nécessaire pour l'humanité dans le cas de son développement normal, devenait encore meilleure et plus nécessaire après la chute : elle devait miséricordieusement contribuer à la préparation de la Rédemption.

3. Cependant, comme les idées même du vrai Dieu et de la création, l'institution primitive du repos du septième jour a longtemps plus ou moins disparu de l'humanité sous l'influence de la chute. Elle n'en a pas moins laissé de nombreuses traces, même dans les nations païennes les plus diverses, soit comme repos d'un jour hebdomadaire, soit comme principe de l'institution de la semaine, soit comme ayant marqué le septénaire d'un cachet exceptionnel et mystérieux. On peut le constater en particulier chez les anciens Egyptiens, les Chaldéens, les anciens Arabes, les anciens Perses, les Grecs et les Romains, les Chinois, les anciens Péruviens, les nègres de l'Afrique occidentale.

§ 2. Sabbat mosaïque.

4. Au sein du peuple d'Israël, Dieu a commencé à relever l'institution paradisiaque, d'abord en la liant intimement à la rédemption de la servitude d'Egypte, puis, au désert, en la rattachant au don extraordinaire de la manne, qui ne pouvait être recueillie le jour du sabbat, mais pouvait l'être dans une double mesure la veille, et ce jour-là seulement.

5. Peu après, Dieu a fait de l'institution du sabbat en Israël une des bases de la législation mosaïque par le moyen du

Décalogue, promulgué du haut du Sinaï, puis miraculeusement inscrit sur deux tables de pierre, qui devaient être déposées dans le Lieu très saint. Il y avait, en outre, dans le corps de la législation plusieurs préceptes de détail sur la sanctification du septième jour, qui était prescrite sous peine de mort. Enfin tout un ensemble grandiose d'institutions sabbatiques embrassait aussi semaines, mois, années et semaines d'années.

6. L'institution du sabbat est rattachée dans la législation mosaïque avant tout à la création des cieux et de la terre, mais aussi à la rédemption de la servitude d'Egypte.

7. L'institution du sabbat mosaïque diffère, en outre, du sabbat primitif, soit en ce qu'elle porte un caractère essentiellement théocratique et national, soit en ce qu'elle est beaucoup plus précise et même détaillée.

8. Les prescriptions du sabbat mosaïque furent multipliées, exagérées et même faussées par le pharisaïsme.

§ 3. Le dimanche.

A. *Sa fondation.*

9. Le Seigneur Jésus a observé lui-même le sabbat mosaïque, mais il a très énergiquement protesté en œuvres et en paroles contre les exagérations et les aberrations des Pharisiens.

10. Il a déclaré qu'il était le *Maître du sabbat* (Marc II, 28; Luc VI, 5; Mat. XII, 8), et cette parole était hautement prophétique.

11. Il a jeté les bases du dimanche ou Jour du Seigneur en ressuscitant lui-même au premier jour de la semaine, après tout un sabbat passé dans le sépulcre, mais aussi, 1° en apparaissant ce même jour au collège apostolique; 2° en apparaissant le premier jour de la semaine suivante, pour la seconde fois, à ce même collège, alors au complet; 3° en répandant le Saint-Esprit pour la première fois d'une manière extraordinaire et visible sur l'ensemble des premiers disciples, réunis pour la Pentecôte, c'est-à-dire le premier jour de la huitième semaine à partir du jour de la Résurrection.

12. Les premiers chrétiens, d'origine juive, continuèrent de célébrer le sabbat mosaïque.

13. L'apôtre Paul, éclairé à un si haut degré du Saint-Esprit, a proclamé catégoriquement, tout en continuant d'observer lui-même la loi mosaïque, que les chrétiens d'origine païenne n'étaient point tenus d'observer cette loi, en particulier son sabbat (Gal. IV, 9-11 ; Col. II, 16, 17).

14. Le sabbat mosaïque a été aboli par la Nouvelle Alliance, le sabbat primitif devait lui-même mourir avec la première création dont il faisait partie : comme elle, il était condamné à mourir à cause de la chute de l'humanité. Mais, comme elle aussi (Rom. VIII, 19-23), il devait mourir pour ressusciter par la grâce de Dieu et ressusciter transformé, en devenant le dimanche.

15. Il est remarquable que dans Exode XXXI, 17, ce qui motive la perpétuité du sabbat comme signe entre l'Eternel et son peuple, soit précisément l'origine primordiale du repos du septième jour. Le sabbat mosaïque devait un jour se transformer en dimanche, mais le dimanche n'en a pas moins, comme le sabbat mosaïque, de profondes racines dans l'institution même du sabbat primitif et de la semaine, sa conséquence. Sabbat primitif, sabbat mosaïque et dimanche sont essentiellement une seule et même institution, qui, sous la double influence de la chute et de la Rédemption, a dû deux fois se transformer. Sous ce rapport, elle devait bien *durer à perpétuité*.

16. La transformation du sabbat en dimanche semble s'être accomplie dans l'Eglise peu à peu et d'une manière encore plus inconsciente que consciente, mais par la volonté du Seigneur et sous l'influence de son Esprit.

17. C'est parmi les chrétiens d'origine païenne que nous voyons le premier jour de la semaine commencer, sous la direction apostolique, à être religieusement solennisé.

18. La ruine de Jérusalem ébranla jusque dans ses fondements la célébration du sabbat mosaïque et, par cela même, contribua puissamment à généraliser dans l'Eglise la solennisation du premier jour hebdomadaire.

19. Vers la fin de l'âge apostolique, ce jour apparaît dans

l'Apocalypse de Jean comme portant un nom propre, celui de Jour du Seigneur.

20. Le fondement biblique direct de l'institution du dimanche est Act. XX, 7; 1 Cor. XVI. 1, 2; Apoc. I, 10, éclairés, d'un côté, par les récits scripturaires de la résurrection du Seigneur, de ses apparitions au collège apostolique et de l'envoi du Saint-Esprit lors de la Pentecôte; de l'autre, par les données de l'Histoire ecclésiastique sur la célébration du dimanche après la disparition des apôtres. L'institution du dimanche se fonde aussi, mais indirectement, sur les déclarations de l'Ancien et du Nouveau Testament relatives au sabbat, soit primitif, soit mosaïque.

21. Cette institution, du reste, participe essentiellement au caractère positif, spirituel et de sainte liberté, qui est le sceau de la loi entière de la Nouvelle Alliance, et de cette Alliance elle-même. A la base de l'institution, il n'y a proprement ni un commandement du Seigneur, ni une prescription des apôtres. Mais, d'une part, le sabbat mosaïque était aboli par la Nouvelle Alliance, tout au moins pour les chrétiens d'origine païenne, c'est-à-dire pour les chrétiens qui n'étaient pas en même temps des juifs; la voie était donc libre. D'autre part, les besoins auxquels répondait le sabbat primitif, *fait pour l'homme*, étaient toujours là, et loin de disparaître dans l'humanité régénérée, ils devaient au contraire y devenir plus vivaces que jamais, dans la proportion même où l'image de Dieu se réformait en elle. D'autre part encore, le Seigneur avait lui-même jeté les fondements d'une nouvelle solennisation d'un jour hebdomadaire, et les apôtres purent appuyer et patronner la nouvelle institution, qui alors naissait et grandissait dans l'Eglise. Le Saint-Esprit avait déjà construit sur les fondements posés par le Seigneur, et les apôtres concoururent à la construction. Le lit du fleuve avait été tracé, préparé, le fleuve de la vie chrétienne y coula et devait y couler toujours plus abondamment, à mesure que les circonstances le permettraient et que le lit s'élargirait lui-même. Il y eut donc de la spontanéité dans la formation et le développement du dimanche, et il doit toujours y en avoir; mais cette spontanéité est du meilleur aloi;

elle est en harmonie avec l'essence même de la Nouvelle Alliance : c'est l'œuvre de cet Esprit, dont Jésus a dit : « Il me glorifiera, parce qu'il prendra de ce qui est à moi, et vous l'annoncera » (Jean XVI, 14).

22. La dénomination du dimanche comme *sabbat chrétien*, qui est si répandue dans le monde anglo-saxon[1] et qui a été employée par Vinet lui-même dans une brochure *anti-sabbatique*[2], peut être justifiée. Toutefois il nous semble hautement préférable de ne pas l'employer usuellement, car elle prête à de fâcheux malentendus, à cause de l'habitude invétérée de rattacher l'idée du sabbat à celle du 7me jour hebdomadaire et surtout du sabbat mosaïque. Dans certaines contrées protestantes, on a pu tirer de cette dénomination des conséquences abusives pour la célébration du dimanche. En outre, il ne faut pas perdre de vue qu'à côté de lui ou même à sa place, le 7me jour a été et est encore parfois solennisé dans l'Eglise chrétienne[3]. Le nom biblique du dimanche, son vrai nom, est celui de *Jour du Seigneur* : il doit être aussi définitif, aussi normatif que celui de *chrétiens* donné aux disciples de Jésus presque au début de l'âge apostolique (Act. XI, 26). Il faut donc féliciter les nations qui relèvent surtout de l'ancien monde gréco-romain, d'avoir adopté dans leurs diverses langues le nom de Jour du Seigneur[4] et regretter que les Germains et les Anglo-Saxons aient conservé les noms païens du premier jour hebdomadaire. Cette différence prouve à sa manière que le dimanche a été dans les premiers siècles de l'Eglise une institution beaucoup plus profonde et plus justement appréciée qu'elle ne l'était au Moyen Age. Quelque consacrés que soient les noms de

[1] *Confession de Westminster* ch. XX § 7 : .. qui quidem (dies) in Scripturâ Dies dominicus nuncupatur, estque perpetuo ad finem mundi *tanquam Sabbatum Christianum* celebrandus. — § 8. Tunc autem *hoc Sabbatum* Deo sancté celebratur, quum...

[2] *Le sabbat juif et le dimanche chrét.* (p. 32, 42, etc.).

[3] Cp. Routh, *Reliquiæ*..., III, p. 474.

[4] Grec ancien et moderne : *κυριακή*. Langues caucasiques : *kyrinda*, *kvira*. Latin : *dominica*. Italien : *domenica*. Espagnol et portugais : *domingo*. Roumain ou valaque : *duminica*. Rhétien : *dumeingia*. Irlandais : *domnach*, etc.. (*Diction.* de Littré et *Chart of the Week* de Jones).

Sonntag et de *Sunday*, ne serait-il pas désirable que les chrétiens qui les emploient, cherchassent à rendre au dimanche son nom propre : *Tag des Herrn* (ou *Herrntag*) et *Lordsday*, tout au moins dans la langue ecclésiastique? Dans la poésie d'Uhland, si belle dans sa simplicité, sur le *Sonntagsmorgen*, le dimanche devait bien être désigné par son vrai nom et, en effet, ce nom y règne sans partage.

23. On ne saurait s'étonner si, dans l'histoire de l'Eglise chrétienne, le dimanche n'apparaît qu'assez tard et d'abord faiblement, comme un jour de repos. Pour qu'il pût être observé comme tel d'une manière marquée, il fallait au préalable que les chrètiens fussent devenus assez nombreux et assez influents pour transformer jusqu'à un certain point leur milieu social, tout au moins pour s'y mouvoir avec quelque liberté. Dès que cette condition eut été réalisée par la conversion de l'empereur lui-même, le dimanche ne manqua pas d'être mieux compris dans ce qu'il devait logiquement réclamer, et d'être solennisé plus pleinement qu'il n'avait pu l'être précédemment.

B. *Caractère général du dimanche.*

24. La transformation du sabbat en dimanche dans l'Eglise chrétienne proclame solennellement en fait que Jésus était bien le Maître du sabbat. Lui seul pouvait ainsi changer le jour du sabbat primitif. Ce changement atteste hautement la souveraine puissance du Seigneur, ainsi que l'importance suprême de la Rédemption.

25. Le dimanche rappelle en première ligne, la résurrection du Seigneur, mais, comme il implique, en tant que jour hebdomadaire, le respect et le maintien de la semaine, il ne doit pas moins commémorer, ainsi que le sabbat, la création des cieux et de la terre.

26. Le dimanche rappelle la résurrection du Seigneur et la création de l'univers, de même que le sabbat mosaïque rappelait simultanément cette création et la sortie d'Egypte, type prophétique de la Rédemption individuelle, universelle et éternelle, que Jésus devait accomplir.

27. Ce qui prime dans le dimanche, c'est le souvenir de la

résurrection du Seigneur, et ce qui primait encore dans le sabbat mosaïque, c'était le souvenir de la création.

28. Il y a du reste une intime union entre les deux souvenirs. La résurrection du Seigneur est l'achèvement virtuel de la Rédemption, qui peut être appelée la seconde création au sein de l'humanité déchue (Esaïe LI, 16; LXV, 17, 18; 1 Cor. V, 17)[1]. Toutefois, par cette résurrection, l'humanité, non seulement a été virtuellement replacée dans sa carrière normale et à son point de départ, mais encore elle est déjà arrivée, dans la personne de Jésus, au but définitif assigné à l'homme par sa création.

29. L humanité déchue ne peut ni rentrer dans sa carrière normale, ni encore moins atteindre le but de cette carrière, sans l'union la plus étroite avec Jésus mort « à cause de nos péchés et ressuscité à cause de notre justification » (Rom. IV, 25). Dans l'œuvre de la Rédemption, ce qui prime donc pour nous, c'est l'œuvre de Jésus-Christ, c'est Jésus-Christ, ou plus exactement, Dieu en lui.

30. La substitution du 1er jour au 7me dans la transformation du sabbat en dimanche, ne s'explique pas seulement parce que Jésus est ressuscité un premier jour hebdomadaire, mais encore par une différence profonde entre la première création et la seconde. Après la première, Dieu avait fait son œuvre, mais le but de l'humanité n'était encore aucunement réalisé, il était tout entier dans l'avenir. Dans la seconde création, le but a été atteint par Jésus ressuscité et c'est par lui seul que ses frères de l'humanité déchue peuvent aussi atteindre le but. Pour eux et à cause de Jésus, le but n'est pas seule-

[1] « Si le sabbat solennisait le plus grand et le plus précieux souvenir que l'humanité pût avoir de Dieu avant l'incarnation, le dimanche solennise, avec le souvenir de la création première, celui d'une seconde création, où Dieu, ne se bornant plus à donner aux hommes la vie et les biens de la nature, choses distinctes de son être, s'est donné lui-même à eux dans la personne de son Fils. Ce souvenir n'efface pas le premier, mais l'enveloppe et l'absorbe; et, complétant l'image et l'idée de Dieu, il est naturel, il est nécessaire qu'il prenne la place de l'ancien souvenir, et que le dimanche succède au sabbat. Cette nécessité interne est la vraie loi, la vraie institution du dimanche. » Vinet, *Le sabbat juif et le dimanche chrétien*, p. 36.

ment dans l'avenir, il est déjà dans le passé, l'œuvre de l'homme, dans un sens, est déjà consommée. Pour les disciples de Jésus, sans doute, l'événement commémoré par le dimanche n'en reste pas moins aussi un point de départ, mais c'est un point de départ qui garantit l'arrivée. De là le caractère éminemment joyeux qui dans les documents ecclésiastiques est assigné de très bonne heure à la solennisation du Jour du Seigneur[1].

31. Le dimanche ne se rapporte pas au seul passé; il a aussi son côté prophétique[2]. En effet par la résurrection de Christ, complétée par son ascension, le but n'a été réellement atteint que pour le Chef de l'humanité nouvelle. Pour les chrétiens, il ne l'est que virtuellement; il ne le sera réellement que lorsque Jésus reviendra pour consommer son œuvre rédemptrice. Sous ce rapport, le dimanche est une prophétie et un

[1] Voir pour l'Ep. dite de Barnabas, pour Justin Martyr, pour Tertullien, *Revue*, 1892, p. 538.., 553..; 1893, p. 38-44. — Le double parallélisme entre la 1re et la 2e création, le sabbat et le dimanche, a été remarquablement indiqué dans une ancienne homélie, intitulée : *Sur le sabbat et la circoncision*, mais traitant aussi du dimanche et du baptême. Elle a été attribuée à Athanase, peut-être avec raison. La *Patrologie* de Migne, tout en la plaçant dans les œuvres douteuses du Père, dit à ce sujet : « Minores forte quam cœtera præfert suspicionis notas, et præter styli discrepantiam, remissioris videlicet quam sit Athanasianus, vix aliud quod in ἀπορίαν conjiciat » (T. XXVIII, p. 14),— et ailleurs (p. 131) : « Et sané quamdam dignitatis speciem præfert hoc opusculum, ut si non Athanasii sit, alicujus saltem pii doctique viri opus esse putetur. Monendum denique duximus, ad Orationem quartam *Contra Arianos*, t. XXVI, p. 496, in margine codicum Basil., Gobler. et Felkman. I, haec legi : *Τά περί σαββάτων καὶ περιτομῆς ὧδε ἐκειντο*. Quod causæ vero sit quod eo loci translatum fuerit, ne conjectare quidem licet, cum de rebus illic longé disparibus agitur. » — Quoi qu'il en soit, toutes nos thèses précédentes étaient écrites quand nous avons eu l'agréable surprise de retrouver plusieurs de leurs idées ou des idées analogues dans cette homélie, dont un passage sera cité plus loin.

[2] Voir *Revue*, 1892, p. 475.., 373, 541.. Le caractère prophétique du dimanche a été, malgré certaines subtilités d'exégèse, fortement exprimé par Basile-le-grand († 379). « Erecti itidem perficimus deprecationes in unâ sabbati..., dit-il dans son *Liber de Spiritu sancto* (c. 27), non enim solum quod, veluti simul cum Christo ressuscitati, quæ sursum sunt quærere debeamus, sed quod is dies videatur aliquo modo imago venturi sæculi (*τοῦ προσδοκωμένου.. εἰκών*). Eoque cum sit princi-

gage de cet autre *Jour du Seigneur*, qui sera celui de son glorieux retour, et qu'on peut appeler le dimanche éternel[1].

32. Le dimanche a été appelé dans l'Epitre attribuée à Barnabas et souvent ailleurs, le 8e jour; et cette désignation, d'abord étrange, s'explique d'une manière fort intéressante, si elle est associée, comme elle doit l'être, à la désignation ordinaire de 1er jour. La résurrection de Christ eut lieu un 1er jour de semaine, de la semaine telle qu'elle était constituée dès les temps les plus anciens au sein d'Israël, et cette coïncidence, certainement voulue d'En haut, se justifie, non seulement parce que la résurrection de Christ est le commencement de la nouvelle création, mais encore parce que le 1er jour de la semaine créatrice, vraiment primitive, est celui de la lumière et que Jésus, selon une qualification venant de Lui-même et fréquente dans le Nouveau Testament, est bien, spirituellement, *la lumière du monde* (Jean VIII, 12; IX, 15; — I, 4, 5, etc.). Mais la création opérée et inaugurée par Jésus n'est pas absolument nouvelle : c'est proprement une résurrection et, dans ce sens, une suite, une continuation. Aussi le dimanche peut-il être considéré comme un jour qui suit et continue l'antique semaine, comme un 8e jour. La double désignation du dimanche comme 1er et comme 8o jour, caractérise donc le dimanche soit dans ce qu'il a de nouveau et en vue de l'avenir, soit en regard du passé.

pium (*ἀρχή*) dierum, non primus (*πρώτη*) a Mose, sed unus (*μιά*) appellatus est. « Facta est enim, inquit, vespera et factum est mane, dies unus » : tanquam qui sæpe recurrat. Igitur unus est idem et octavus, unum illum singularem (*τήν μίαν ὄντως ἐκείνην*), cujus et Psalmista in quibusdam Psalmorum (Ps. 6 et 12) inscriptionibus meminit, per se significans, statum (*κατάστασιν*) videlicet hoc tempus secuturum, diem non desiturum, vesperæ nescium, successoris expertem, aevum illud nunquam finiendum, nec unquam senescens (Trad. de la *Patrologie* Migne). — Voir sur l'interprétation patristique du titre des Ps. 6 et 12, *Revue*, 1892, p. 536 et note 2.

[1] Il est digne de remarque que le dimanche n'est proprement appelé ni dans le Nouveau Testament, ni dans les documents ecclésiastiques des premiers siècles le Jour du Seigneur (*τοῦ Κυρίου*), mais le jour seigneurial ou dominical (*κυριακή*, *dominica*), tandis que l'inverse est vrai pour le Jour eschatologique du Seigneur. Voir *Revue*, *ibid.*, p. 468, 471.

C. *Doctrine du dimanche dans le catholicisme romain et chez les Réformateurs.*

33. La conception générale du dimanche qui vient d'être exposée, nous semble en profonde harmonie avec les données des premiers siècles de l'Eglise, mais elle est fort différente des idées qui prévalurent dans le catholicisme du Moyen Age et chez nos grands réformateurs.

34. Dans la doctrine catholique romaine, le dimanche apparaît principalement : 1° comme une institution essentiellement légale, non sans rapport avec le sabbat mosaïque et le sabbat pharisaïque, et de l'observation de laquelle dépend plus ou moins le salut individuel; — 2° comme une institution d'origine essentiellement ecclésiastique, rattachée sans doute au 4me Commandement, mais dans la mesure fixée par l'Eglise stipulant avec autorité ce qui, pour les chrétiens, doit demeurer obligatoire dans ce Commandement, ou être modifié, atténué, même aboli; — 3° comme une fête de même ordre que les autres fêtes ecclésiastiques et ne leur étant pas supérieure; — 4° comme détachée en quelque sorte du grand anniversaire qu'elle doit surtout commémorer, presque dépouillée de son vrai caractère, le caractère christologique.

35. Pour comprendre et apprécier équitablement l'opinion que Luther s'était formée sur le dimanche et qui a exercé beaucoup d'influence sur toute la Réformation du 16e siècle, il faut tenir compte soit de l'enseignement de l'Eglise catholique romaine, soit de la pratique qui y était plus ou moins liée. Evidemment le réformateur a réagi avec une extrême énergie, même avec violence. Cependant, si, d'une part, il a été trop loin dans la réaction, de l'autre, il n'a que trop conservé, il n'a pas assez innové ou plutôt restauré, et cela doit s'expliquer en bonne partie par une interprétation erronée de quelques versets du Nouveau Testament.

36. Pour en revenir aux quatre points signalés plus haut, d'abord, on ne saurait s'étonner que sur le premier, Luther ait surtout réagi, lui, un des grands hérauts de la justification par la foi et de la distinction profonde entre l'Ancienne et la Nou-

velle Alliance. Mais, quant aux deux derniers, il n'a que trop conservé, et sur le second, il a tout à la fois trop réagi et trop conservé. Il a trop conservé en ce que pour lui l'institution demeure d'origine ecclésiastique; trop réagi, en ce qu'il se libère par trop lestement de toute obligation provenant des anciennes alliances concernant la religieuse observation d'un jour hebdomadaire. Cet excès de réaction était d'autant plus regrettable qu'une institution purement ecclésiastique était pour Luther tout autrement moins solide et moins haute qu'elle ne l'était au point de vue catholique, l'Eglise visible étant à ce point de vue une autorité bien supérieure à ce quelle est pour les protestants. Aussi ne doit-on pas s'étonner de la désinvolture avec laquelle Luther a parlé du choix d'un jour hebdomadaire de culte et de repos.

37. En fait, il n'a pas vu dans le Nouveau Testament que le Seigneur est ressuscité un premier jour de semaine et que le même jour hebdomadaire est signalé dans Act. XX, 7 et 1 Cor. XVI, 2, comme ayant eu une importance particulière pour les premières communautés chrétiennes sorties du paganisme. Cela doit provenir de ce qu'il n'a pas toujours compris deux hébraïsmes de la langue hellénistique du Nouveau Testament : l'emploi de l'adjectif cardinal εἷς, μία, ἕν, comme adjectif ordinal, avec le sens de πρῶτος, et la double signification du mot σάββατον ou σάββατα comme sabbat et comme semaine[1].

38. Dans la doctrine de Calvin, comme dans celle de Luther, on ne peut méconnaître, soit une réaction légitime inspirée par une haute spiritualité morale et la vraie mysticité chrétienne, soit de graves lacunes et même de singulières erreurs. La première raison de la prescription du sabbat mosaïque a été, selon Calvin, non d'instituer un jour hebdomadaire de religieux repos et de commémorer la création de l'univers, mais « de figurer le repos spirituel, » ce repos consistant pour nous à « cesser nos propres œuvres, afin que le Seigneur œuvre en nous, » ou encore à « mortifier notre chair, » à « renoncer

[1] Voir *Revue*, 1892, p. 463 et l'Appendice, p. 477.. — et, pour toutes les thèses relatives au catholicisme du Moyen Age et au 16e siècle, *La doctrine du dimanche au 16e siècle*, par L. T., Genève, 1891.

à nostre nature afin que Dieu nous gouverne par son Esprit. » Chez Calvin, comme chez Luther, le dimanche est essentiellement une institution d'origine ecclésiastique, et le lien de cette institution avec la résurrection du Seigneur est par trop insuffisant [1]. En général, du reste, l'idée de cette résurrection n'occupe ni dans la doctrine de Calvin, ni dans celle de son siècle et dans celles du Moyen Age, la place vraiment royale qu'elle devrait y occuper et qu'elle occupait, tout au moins, dans l'enseignement apostolique, c'est-à-dire à côté de l'idée même de la mort expiatoire du Rédempteur et sur le même trône.

39. Calvin a bien compris cependant les expressions grecques employées dans les Evangiles pour désigner le jour de la résurrection du Seigneur. Mais il préférerait encore voir dans Act. XX, 7 « quelque certain jour de sabbath » plutôt que « le 1er jour de la sepmaine, » et il interprète résolument 1 Cor. XVI, 2, comme désignant le sabbat.

40. Il est regrettable que ni Luther ni Calvin n'aient été conduits à approfondir l'étude de Apoc. I, 10. car ce verset étudié en lui-même et en regard soit des Evangiles, des Actes et des Epîtres, soit des documents ecclésiastiques du 2me siècle, aurait pu devenir pour les deux réformateurs un centre lumineux éclairant tous les autres passages du Nouveau Testament qui, directement ou indirectement, se rapportent à l'institution du dimanche.

41. Au 16me siècle, Théodore de Bèze semble avoir été le premier, qui, dans sa version latine du Nouveau Testament, publiée avec des notes, en particulier en 1598, ait bien compris tous ces passages. A cet égard et pour son interprétation de Apoc. I, 10, il occupe la place la plus élevée dans l'histoire de la doctrine du dimanche au 16me siècle.

42. De Bèze doit avoir, par cela même, exercé une influence marquée dans le grand mouvement qui aux 17me et 18me siècles a ramené le protestantisme en général à une conception du dimanche, sous certains rapports, plus juste, mieux équilibrée, que celles de Luther et de Calvin, — en particulier dans

[1] *Catéchisme*, dans *Calvini Opera*.., vol. VI, col. 61... Cp. *Institution*, L. II, ch. 8, § 29, dans *Calv. op.* III, col. 447..

l'avènement de cette remarquable institution religieuse, morale, sociale et politique, qui s'appelle le dimanche anglais et écossais ou le dimanche puritain. Elle ne provient directement ni de Calvin, ni de Knox [1], et son côté le plus faible, son côté judaïque, ne saurait pourtant pas être rattaché à de Bèze. Si excessive que soit cette institution, si tardive qu'ait été son éclosion dans la Grande-Bretagne même, si mêlée qu'elle ait été aux guerres civiles et à la terrible révolution de 1649, elle n'en est pas moins « entrée dans la législation politique et, ce qui plus est, dans la chair et le sang du peuple anglais et écossais » (*Gesch. des Sonnt.*, p. 51). La Confession de Westminster n'a été qu'un moment celle de la Grande-Bretagne, elle n'a plus été, depuis la restauration de la royauté, que le Symbole de l'Ecosse et des presbytériens anglais, mais son enseignement sur le dimanche n'en a pas moins subsisté dans l'Eglise anglicane et en général dans toutes les Eglises protestantes de race anglo-saxonne. La race la plus ardente pour le travail industriel et commercial est aussi celle où le repos dominical est le plus strict. En 1889, Harrison, président des Etats-Unis, était acclamé président d'honneur par le *Congrès du repos hebdomadaire*, qui se tenait à Paris pendant l'Exposition, et Gladstone écrivait à ce même Congrès les lignes suivantes : « Il est pour moi incontestable que l'observation du repos du dimanche a des racines profondes aussi bien dans les convictions que dans les habitudes de l'immense majorité de mes compatriotes. S'il apparaît à beaucoup d'entre eux comme une nécessité de la vie spirituelle et chrétienne, d'autres, en non moins grand nombre, le défendent avec une égale énergie, comme une nécessité sociale. La classe ouvrière en est extrêmement jalouse et s'oppose, non seulement à son abolition avouée, mais à tout ce qui pourrait contribuer indirectement à ce résultat. Personnellement, je me suis toujours efforcé, autant que les circonstances me l'ont permis, d'user pour mon compte de ce privilège. Et maintenant, parvenu près du terme d'une labo-

[1] Voir Cox, *Literat. of the Sabbath quest.*, I, p. 127, 466-468, — et l'art. 14 de la *1re Confession écossaise*, de 1560 (Schaff, *Creeds of Christendom*, III, p. 454).

rieuse carrière politique de près de 57 années, j'attribue en très grande partie à cette cause la prolongation de ma vie et la conservation des facultés que je puis conserver encore. En ce qui concerne les masses, la question est encore bien plus importante, c'est la question populaire par excellence. » (*Bulletin dominical*, février et avril 1890). — A côté des déplorables scandales que le monde politique et social a eu récemment à enregistrer, on est heureux de constater que, malgré une violente opposition, le congrès des États-Unis s'est senti si bien soutenu par la meilleure partie de l'opinion publique qu'à une très forte majorité, il a décidé que l'Exposition de Chicago serait complètement fermée chaque dimanche. A ce sujet, les Américains ont dit souvent avec autant d'esprit que de raison : « Notre Exposition serait incomplète si l'un des principaux éléments de notre prospérité nationale, le Dimanche américain, n'y était pas exposé » (*Bulletin domin.*, novembre 1892). Puisse la décision être fermement maintenue, malgré toutes les oppositions, et un grand exemple aura été donné au monde !

D. *La doctrine du dimanche et la Dogmatique.*

43. La question du dimanche, telle qu'elle nous paraît devoir être comprise, n'a pas seulement sa place dans la Théologie pratique et dans la Morale chrétienne [1], ou étude de ce que le chrétien doit faire ; elle doit l'avoir aussi, et d'abord, dans la Dogmatique, ou étude de ce que le chrétien doit croire.

44. Sa véritable place en Dogmatique est dans l'Ecclésiologie, et non dans l'explication du Décalogue et de la Loi, comme c'est le cas, par exemple, pour l'*Institution* de Calvin, l'*Elenchus* de Fr. Turretini, et la *Théologie chrétienne* de Bénéd. Pictet [2].

45. L'institution du dimanche est moins un commandement,

[1] « Observance cérémonielle au premier regard, dit Vinet (*Le sabbat juif et le dim. chrét.*, p. 42), il a surgi, il s'est conclu, pour ainsi dire, des faits fondamentaux du christianisme, avec toute la spontanéité d'une obligation morale; son origine semble le rattacher à la morale. » — Dorner, *Denkschrift des evangel. Oberkirchenraths betreffend die Sonntagsfrage*, Berlin, 1877, p. 7.

[2] Liv. II, traitant « de la cognoissance de Dieu, en tant qu'il s'est montré Rédempteur en J.-C. : laquelle a esté cognue premiérement des

une loi, qu'un *moyen de grâce* confié surtout à l'Eglise, de même que la prédication sous toutes ses formes, et les deux sacrements. En effet : 1° elle est de fondation divine; 2° l'Eglise doit veiller et travailler à son observation ; 3° elle peut ainsi contribuer efficacement à l'édification des âmes et à l'avancement du règne de Dieu [1].

46. Le dimanche est indirectement de la plus grande importance pratique, comme facilitant à un haut degré la prédication, la vie ecclésiastique et le recueillement individuel. Au point de vue direct, il proclame, déjà même par le repos et le silence qui accompagnent sa célébration, les deux grandes vérités de la création de l'univers et de la résurrection du Rédempteur. A cet égard, il n'est pas sans analogie avec les œuvres de la création, qui toutes proclament par leur existence même, souvent silencieusement et chacune à sa manière, la gloire de l'Eternel (Ps. VIII, 10, XIX, 1-5, Rom. I, 10).

47. Comme nous l'avons dit précédemment [1], Nitzsch, dans son *System der christlichen Lehre*, s'occupe successivement de la véritable Eglise, de la prédication, des sacrements, de la prière de l'Eglise et du Jour du Seigneur, de la discipline ecclésiastique. D'après Oschwald, l'Eglise d'Ecosse désigne sous le titre d'institutions de Christ (*ordinances*) les sacrements, le Jour du Seigneur et le culte divin. Dans la Confession baptiste adoptée à New-Hampshire en 1833, l'art. XIII parle de l'Eglise ; l'art. XIV, du baptême et de la Cène; l'art. XV, du « sabbat chrétien. » — Récemment les Eglises congrégationnalistes du Japon se sont fait elles-mêmes une courte confession répondant exactement à leurs besoins, et son 5me et dernier article est ainsi conçu : « Nous croyons à la sainte Eglise, au baptême d'eau, à la sainte Cène, au saint Jour du Seigneur, à la vie éternelle... [2]. »

pères sous la loy, et depuis nous a esté manifestée en l'Evangile.» Ch. 8 : « L'exposition de la Loy morale. » — *Locus* XI : *De lege Dei*. Entre le § *De libero arbitrio*, et celui : *De fœdere gratiæ et duplici ejus œconomiâ in Vetere et Novo Testamento*. — Livre XII : De la sanctification. Après la justification, et avant : La glorification. Ch. 10 : Du 4e commandement.

[1] Voir *Revue*, 1887, p. 138...

[2] *Semaine religieuse*, Supplément, 20 août 1892

48. Nous avons constaté[1] que l'ordre dans lequel la Didachè et postérieurement, avec la plus grande netteté, Justin Martyr traitent successivement du baptême, de la Cène et du dimanche, d'un côté fait ressortir l'importance attachée dans le second siècle à ce jour, ainsi rapproché des deux sacrements ; de l'autre, prouve qu'à cette époque on avait déjà quelque sentiment de l'union intime de ces trois institutions du Seigneur, comme *moyens de grâce* confiés à l'Eglise.

49. En fait, le Seigneur a fondé trois institutions spéciales pour nous rappeler d'une manière symbolique, sacramentelle, pas seulement verbale, les grandes vérités proprement chrétiennes. Le baptême nous rappelle la transformation complète qui doit s'opérer spirituellement en nous par le moyen de notre union personnelle et vivante avec Christ mort et ressuscité pour nous (Rom. VI, 3-11) ; — la Cène, la mort du Seigneur et ce qu'elle doit devenir pour nous : une nourriture en vie éternelle ; — le dimanche, la résurrection du Seigneur, gage de notre propre résurrection corporelle dans notre communion avec Lui.

50. Le dimanche a tout au moins quelque chose de sacramentel, ainsi que s'exprime Oehler en parlant du sabbat[2]. Cette qualification peut être appuyée sur Ex. XXXI, 13, 16, 17, Ez. XX, 20, où le sabbat est appelé un signe que l'Eternel est le Dieu d'Israël, une Alliance perpétuelle, un signe qui devra durer à perpétuité, par là même, un signe de cette Alliance. La circoncision était de même appelée un signe de l'alliance

[1] Voir *Revue*, 1892, p. 551...

[2] *Real-Encykl.*[1] XIII, p. 199 : « Le sabbat.. est une institution divine, il est de plus un divin *don de grâce* sanctifiant le peuple (Ezéch. 20 : 12) ; le sabbat est ainsi, si l'on veut s'exprimer ainsi, quelque chose de sacramentel. » — Ewald dit pareillement (*Altert.*[3], p, 137) : Darum hat der Sabbath doch zugleich etwas äusseres und sichtbares ; und er kann so als ein Zeichen, aber zugleich als ein Heiligthum (*sacramentum*) Jahwehs gelten, was alle die Glieder seiner Gemeinde zugleich halten müssen.— La Bible de Des Marets met en note à propos de Héb. 4 : 9 : « De ce repos spirituel et éternel, le sabbat était le signe et le sacrement, comme il est ici marqué. » — Voir *Revue*, 1891, p. 611, des paroles analogues de Dillmann à propos de Ex. 31 : 13, 16, 17, où il dit du sabbat qu'il était le plus spirituel de tous les symboles de la religion mosaïque et plus qu'un symbole.

entre l'Eternel et les Abrahamides (Gen. XVII, 11); les pains sans levain de la fête de Pâques, un signe et un mémorial de ce que l'Eternel avait fait en Egypte pour Israël (Ex. XIII, 8, 9).

51. Comme le baptême et la Cène, le dimanche, en tant que jour de saint repos, comprend un signe extérieur et une chose signifiée. Le signe est ce saint repos avec toute l'activité chrétienne intérieure et extérieure qu'il comporte, car elle aussi doit en être comme imprégnée.

52. Le signe dans le dimanche n'est pas sans doute aussi simple, concret, objectif, ni aussi directement prescrit par le Seigneur, que l'eau du baptême ou le pain et le vin de la Cène, et c'est pourquoi nous n'avons pas dit que le dimanche fût un sacrement, mais seulement qu'il avait quelque chose de sacramentel. Si toutefois on arrivait à le considérer comme un sacrement, ce serait le plus spirituel des trois.

53. En fait, ce fut principalement le dimanche que d'assez bonne heure la Cène fut célébrée dans toutes les communautés [1]; et, au milieu du 4me siècle, cette union de la Cène et du dimanche était si intime qu'un pieux évêque regardait le dimanche comme un double mémorial, rappelant la mort et la résurrection du Seigneur [2].

54. Un rapprochement du même genre entre le dimanche et le baptême, est fait avec finesse et profondeur, mais non sans obscurité, ni subtilité, dans l'Homélie dont nous avons parlé p. 143 note 1 et qui est attribuée à tort ou à raison à Athanase. L'auteur y dit en particulier (§ 5) : « Abraham ayant cru, reçut la circoncision comme signe de la régénération par le moyen du baptême. Aussi, la chose signifiée étant venue, le signe a cessé. La circoncision était le signe, et le baptême de la régénération, la chose signifiée. Tout le vieil homme étant dépouillé, le signe partiel devenait superflu. Et de même que le dimanche est le commencement de la création (en rappelant le

[1] Voir pour la lettre de Pline, pour la Didachè, pour Justin Martyr, *Revue*, 1892, p. 530, 546, 552..; et en général, Rheinwald, *Kirchl. Archäologie*, p. 332, 344.

[2] Voir *Appendice II.*

1er jour génésiaque) et que le sabbat la fait cesser (παύει), le dimanche, ayant régénéré l'homme (ἀναγεννήσασα; bien entendu, en tant que représentant la résurrection de Christ), a fait aussi cesser (ἔπανσε) la circoncision. Les deux s'accomplissent le 8me jour (κατώρθωται), soit le commencement de la résurrection, soit la régénération de l'homme. Aussi le 8me jour a-t-il aboli le sabbat (ἔλυσε), et non le sabbat, le 8me jour. En effet, puisque l'homme était circoncis même au jour du sabbat, la circoncision n'était pas annulée par le sabbat. Car le 8me jour étant le commencement de la 2me création, a fait cesser la 1re [1]. » — Il est regrettable que l'auteur ne distingue pas expressément entre le dimanche, comme signe, et la résurrection de Christ, comme chose signifiée, et de même, entre le baptême et la régénération. Mais il indique bien le rapport intime qui relie, d'une part, la circoncision et le sabbat, appartenant tous deux à l'ancienne création, et, de l'autre, le baptême et le dimanche, qui caractérisent la nouvelle.

55. Il vaut la peine de constater que Calvin, lui aussi, considérait le sabbat mosaïque comme un sacrement de l'Ancienne Alliance, car il l'appelle *mysterium* et *sacrement* [2]. Si, par contre, il déniait positivement au dimanche tout caractère mystérieux et sacramentel [3], cela s'explique, dès qu'il comprenait le dimanche comme une simple institution de police ecclésias-

[1] *Οὐκ ἤργει. Cessabat.* D'autres lisent *ἤρκει* ou *κατέπαυε* ou *κατέπαυσε.* Cp. Jean 7 : 22, 23. — *Ἀρχὴ οὖσα τῆς ἀνακτίσεως, κατέπαυσε τὴν πρώτην.*

[2] *Calv. opera*, t. XXVI, 5e sermon sur Deutér. 5 (juin 1555), col. 306. — T. III, *Institut.*, col. 449.

[3] T. III, *Institut.*, col. 450 : « car nous ne l'observons point (le dimanche) d'une religion estroite, comme d'une cérémonie en laquelle nous pensions estre comprins un *mystère spirituel :* mais nous en usons comme d'un remède nécessaire pour garder bon ordre en l'Eglise. » — Col. 452 : « Ainsi seront renversez les mensonges des faux docteurs qui ont abreuvé au temps passé le povre populaire d'opinions judaïques, ne discernans entre le dimanche et le sabbat, autrement, sinon que le 7e jour estoit abrogué qu'on gardoit pour lors, mais qu'il en fallait neantmoins garder un. Or cela n'est autre chose à dire qu'avoir changé le jour en despit des Juifs, et neantmoins demeurer en la superstition que S. Paul condamne : c'est d'*avoir quelque signification secrète, ainsi qu'elle estoit sous le vieil Testament.* »

tique[1] et sans aucun rapport intime avec la résurrection du Seigneur. Il serait peut-être arrivé à une autre conclusion, s'il avait déjà mieux compris la signification du sabbat mosaïque, en le rapportant non pas seulement à ce qu'il appelait le Repos spirituel, mais avant tout à la création de l'univers. N'y a-t-il pas en effet un parallèle des plus saisissants et des plus grandioses entre le sabbat mosaïque, comme rappelant cette création, et le dimanche comme mémorial de la résurrection du Rédempteur, cette véritable aurore, tout au moins, de la création nouvelle et spirituelle ?

56. Ewald considère le sabbat mosaïque comme étant non seulement un signe, mais le signe, le signe par excellence de l'Alliance mosaïque[2]. Mais elle comptait encore d'autres signes spéciaux, et l'institution de la Pâque, y compris la fête des Azymes, devait même constituer pour les Israëlites, un signe plus caractéristique que le sabbat. — Nous dirions plutôt que le sabbat primitif était le signe, ou le sacrement, paradisiaque et que le sabbat mosaïque était un des trois signes de l'Alliance mosaïque, la circoncision elle-même remontant jusqu'à Abraham. Le sabbat mosaïque ne correspond-il pas à notre dimanche, comme la circoncision et l'agneau pascal, à nos sacrements du baptême et de la Cène ?

57. Le baptême doit n'être célébré qu'une fois dans la vie du chrétien, la sainte Cène est faite pour être répétée : « Toutes les fois que vous mangerez de ce pain, » dit saint Paul (1 Cor. XI, 26). Mais cette répétition n'a rien de fixé, elle n'est dogmatiquement soumise à aucune règle objective. Le diman-

[1] Outre la note précédente, voir l'avant-dernière demande de la section du *Catéchisme* de Calvin, relative au 4e Commandement : « Qu'est-ce donc qui nous reste de ce commandement ? *Rép.* : Que nous observions l'ordre constitué en l'Eglise (*Ne sancta instituta, quæ ad spiritualem ecclesiae politiam faciunt, negligamus*), pour ouyr la Parolle du Seigneur, communiquer aux prières publiques et aux sacrements. Et que nous ne contrevenions pas à la police spirituelle qui est entre les fidèles » (*praesertim vero ne sacros conventus ad audiendum Dei sermonem, ad mysteria celebranda, ad solennes preces, sicuti erunt ordinati, frequentemus*). *Calv. opera*, t. VI, col. 65.

[2] Voir *Revue*, 1891, p. 613.

che, par contre, revient régulièrement toutes les semaines et au début de chacune d'elles. Sous ce rapport, il est appelé plus souvent que la Cène et surtout que le baptême, à exercer sa bienfaisante influence dans la vie du chrétien, de la famille et de l'Eglise.

§ 4. — Considérations plus générales.

58. Les études que nous avons poursuivies pour le présent travail, nous ont toujours plus convaincu de quatre grandes vérités plus ou moins générales, dont deux concernent les saintes Ecritures, et les deux autres, l'essence même de la foi chrétienne.

A. L'enseignement de Gen. I, 1 à II, 3, repose sur une tradition très antique et profondément vraie, comme le confirme la comparaison de cet enseignement avec l'ensemble des traditions païennes.

B. Il ne faut pas étudier d'une manière trop étroite, trop exclusive, le Nouveau Testament, sans tenir compte, en particulier, des données fournies par les temps immédiatement postérieurs aux apôtres. Elles peuvent, en effet, éclairer, préciser et confirmer l'enseignement qu'ils ont été chargés de transmettre à tous les siècles.

C. Quand on se représente ce qu'était le sabbat pour un pieux Israëlite, il faut reconnaître que quand Jésus disait : « Le Fils de l'homme est maître même du sabbat, » son langage ne pouvait être celui d'un simple homme, fût-il un nouveau Moïse, fût-il un homme parfait, mais seulement celui du Fils unique de Dieu, de la Parole faite chair. Et cette puissance que s'attribuait ainsi Jésus, il l'a réalisée par son Esprit, il a changé le sabbat, il en a fait le dimanche, et, si répandu qu'ait jamais pu être le sabbat dans l'ancien monde , le dimanche l'est maintenant dans des proportions tout autrement grandioses. Il y a là une éclatante manifestation de la divinité du Seigneur.

D. La transformation du sabbat en dimanche s'est faite incontestablement au nom de la résurrection du Seigneur, elle a commencé dès les temps apostoliques et elle s'est rapidement

répandue dans toute l'Eglise chrétienne, si l'on en excepte quelques sectes judaïsantes, dont plusieurs, du reste, célébraient à la fois le dimanche et le sabbat. Ce rapide et vaste développement du dimanche dans l'Eglise des deux premiers siècles atteste hautement sa foi vivante et profonde en la réalité de la résurrection du Seigneur et indirectement cette réalité même. Aujourd'hui, comme autrefois, chaque dimanche doit proclamer par lui-même pour les chrétiens du monde entier que Christ est bien ressuscité et que cette résurrection, mille fois bénie, est en même temps le rocher de la foi chrétienne de tous les temps et une splendide pierre d'attente pour l'accomplissement final du Royaume de Dieu.

APPENDICE I

Lois de Constantin sur la célébration du dimanche[1].

Des quatre principales de ces lois, deux sont d'ordre civil et deux d'ordre militaire. Les deux 1res sont formulées, l'une dans le *Code Justinien* (L. III, titre, 12, loi 3), l'autre dans le *Code Théodosien* (L. II, titre 8, loi 1). La 1re, datée du 7 mars 321, est ainsi conçue : *Imp. Constantinus A. Elpidio : Omnes judices, urbanaeque plebes et cunctarum artium officia, venerabili die solis quiescant. Ruri tamen positi agrorum culturae libere libenterque inserviant, quoniam frequenter evenit, ut non aptius alio die frumenta sulcis aut vineae scrobibus mandentur, ne occasione momenti pereat commoditas caelesti provisione concessa. Dat. Non. Mart. Crispo II et Constantino Caess. Conss.* La 2de loi fait allusion à la 1re et lui est postérieure de quelques mois : *Imp. Constantinus A. Elpidio: Sicut indignissimum videbatur, diem solis, veneratione suî celebrem, altercantibus jurgiis et noxiis partium contentionibus occupari, ita gratum ac jucundum est, eo die, quae sunt maxime votiva, compleri. Atque ideo emancipandi et manumittendi die festo cuncti licentiam habeant, et super his rebus acta non prohibeantur. PP. V. Non. Jul. Caralis, Crispo II et Constantino II Conss*[2].

Les deux lois militaires sont indiquées principalement par Eusèbe

[1] Voir plus haut, p. 42, note 1.

[2] *Corpus juris civilis*, ed. Beck, II, 1837, p. 108. — *Corpus juris romani antejustiniani*, ed. Bocking, IV, 1841, p. 207,

Vie de Constantin, L. IV ch. 18-20 (comp. le chapitre 9 du *Panégyrique de Constantin*, composé par Eusèbe du vivant de l'empereur et à l'occasion de la 30me année de son règne). La 1re assurait aux soldats chrétiens de l'armée pleine liberté pour assister le dimanche aux services de l'Eglise. La 2de ordonnait à tous les soldats non chrétiens de se réunir le dimanche hors des villes pour réciter, les mains étendues et les regards élevés vers le ciel, une prière latine adressée au Dieu suprême. Cette prière, composée par Constantin lui-même, nous a été transmise par Eusèbe.

La 1re des lois civiles susdites, a été mentionnée à la fois d'une manière très générale et avec certains détails intéressants, par le même historien dans sa *Vie de Constantin*, L. IV. ch. 18; mais, comme le pensait Neander [1], telle qu'elle fut proclamée avant 321, sous une forme antérieure à celle qui devint définitive. « Constantin, dit Eusèbe, fixa le jour du Seigneur et Sauveur, jour vraiment principal et réellement premier, comme jour convenable pour les prières. On eût dit que le bienheureux prince demandait à Dieu qu'il lui fût donné d'amener peu à peu tous les hommes à la piété. Aussi recommandait-il à tous les sujets de l'Empire romain de cesser tout travail les jours qui portent le nom du Sauveur, même aussi d'honorer pareillement le jour qui précède le sabbat. Il agit ainsi, ce me semble, en souvenir de ce qu'a fait en ces jours notre commun Sauveur [2]. » — Nous avons traduit : « le jour qui précédait le sabbat », c'est-à-dire le vendredi, bien que dans nos manuscrits grecs il y ait : *καὶ τὰς τοῦ σαββάτου*, c'est-à-dire les jours de sabbat, car on semble généralement d'accord pour reconnaître ici dans ces manuscrits une inexactitude et lire : *τὴν πρὸ τοῦ σαββάτου*. Ainsi déjà Valesius († 1676), dont la traduction et les notes ont été rééditées dans la collection Migne. De même Hessey, *Sunday, Its origin, history*... (d'après Rob. Cox, I p. 357). Voir surtout Zahn, *Gesch. d. Sonnt.* p. 74. Cette correction, très solidement appuyée, est en harmonie avec le titre du chapitre d'Eusèbe [3], titre très ancien, bien que non de l'historien, et avec les raisons données par Eusèbe pour motiver la décision impériale. Elle est en outre confirmée par le

[1] *Allgem. Gesch. d. christl. Religion u. Kirche*, II, Ie Abth. 1829, p. 430.

[2] *Καὶ ἡμέραν δ' εὐχῶν ἡγεῖσθαι κατάλληλον, τὴν κυρίαν ἀληθῶς καὶ πρώτην ὄντως κυριακήν τε καὶ σωτήριον, διετύπου. — Σχολὴν ἄγειν ταῖς ἐπωνύμοις τοῦ Σωτῆρος ἡμέραις ἐνουθέτει.— Μνήμης ἕνεκα μοι δοκεῖν τῶν ἐν τάνταις τῷ κοινῷ Σωτῆρι πεπράχθαι μνημονευομένων.*

[3] *Τῆς Κυριακῆς τὴν ἡμέραν καὶ Παρασκευῆς νομοθεσίᾳ τιμᾷν.*

récit de Sozomène, qui dit dans son *Hist. ecclés.* I, chap. 8: « Il ordonna par une loi que le jour appelé dimanche..., et la veille du 7me (τὴν πρὸ τῆς ἑβδόμης), il n'y aurait pour tous, ni tribunaux ni autres affaires, et qu'ils serviraient Dieu en prières et en supplications. Or, il vénéra le dimanche comme étant le jour dans lequel Christ est ressuscité des morts, et le vendredi comme celui dans lequel il fut crucifié. » De plus, le rapide développement que prit après Constantin la solennisation chrétienne du samedi, explique très bien comment la leçon τὰς τοῦ σαββάτου a pu être substituée à l'autre, tandis que la substitution inverse se comprendrait beaucoup moins. Il semble donc, comme le pense Zahn, que Constantin ait d'abord voulu essayer de faire donner au vendredi, comme jour de la Passion, les mêmes honneurs qu'au dimanche, et que l'essai n'ait pas réussi. Cette tentative de Constantin surprend d'autant moins qu'on sait la grande importance qu'il attribuait à l'emblême de la croix.

Selon Zöckler et, après lui, Henke [1], on ne saurait méconnaître un lien entre la législation de Constantin sur le Jour du Soleil et le culte *syncrétistique* rendu par l'empereur au Soleil (synkretistichen Helioscultus), et les *Adventistes du 7me jour* surabondent dans ce sens. Ainsi Andrews dit dans les *Signes des temps* (mars 1883): « Lorsque Constantin promulgua sa loi en faveur de ce jour (le dimanche), il le reconnut expressément comme une ancienne fête païenne, en l'appelant « le vénérable jour du soleil. » — Mais c'est abuser étrangement de la désignation païenne du 1er jour hebdomadaire, encore courante en Allemagne et en Angleterre (*Sonntag*, *Sunday*) et, au temps de Constantin, déjà très répandue dans l'empire romain. Selon une répartition astrologique des heures et des jours de la semaine entre les 7 planètes [2], notre premier jour hebdomadaire était appelé Jour du Soleil, parce que la 1re heure de ce jour était dévolue au Soleil, de même que notre jeudi était appelé Jour de Jupiter et que les autres jours de la semaine étaient désignés d'une manière analogue; mais il n'en résultait aucunement qu'il y eût au 1er jour une fête du Soleil, au 4me, une fête de Jupiter et ainsi de suite. Si Constantin, comme Justin Martyr dans sa *1re Apologie*, s'est servi de l'expression Jour du Soleil, au lieu de celle de dimanche, c'était pour employer l'expression alors la plus

[1] *Real-Encykl.*[2] Art. Sonntagsfeier, p. 429. — *Th. Stud. u. Krit.* 1886, p. 608.

[2] Voir *Rev. de th. et de ph.* 1887, p. 254..; 1889, p. 575.

connue dans le vaste empire; et s'il a parlé du « vénérable Jour du Soleil », ce ne fut certes pas à cause du Soleil, mais à cause des souvenirs chrétiens auxquels se reliait ce jour. Ces souvenirs étaient alors si peu inconnus dans l'empire que l'empereur avait fait graver le signe de la croix sur les armes de ses soldats et que l'armée ne marchait plus en ayant à sa tête des statuettes d'or, mais « seulement le trophée de la croix [1]. » — Non seulement rien dans les textes que j'ai vus n'appuie l'opinion de Zöckler, mais encore ils la contredisent. Voir en particulier *Vie de Constantin* L. IV ch. 18-20, *Panégyrique de Constantin* ch. 9, Sozomène, *Hist. ecclés.* I ch. 8, surtout la prière que les soldats païens devaient réciter le dimanche et où il n'est parlé que du Dieu suprême, ainsi que les instructions données pour la récitation de cette prière, où il n'est pas question du soleil, mais du ciel et avant tout de Dieu. En fait de syncrétisme religieux de Constantin, nous parlerions seulement avec Zahn, de syncrétisme monothéiste [2].

Un passage de la *Vie de Constantin*, qui montre bien le zèle avec lequel l'empereur veillait à l'observation du dimanche dans toute

[1] *Μόνον δέ τό σωτήριον τροπαίον : Vie de Constantin*, IV, ch. 21.

[2] Gaston Boissier, dans son 1er vol. sur la *Fin du paganisme* (Paris 1891, p. 21..), parle ainsi de Constantin avant sa conversion proprement dite au christianisme en 311 : « Cependant Constantin, comme son père, était resté païen, et païen assez zélé, puisqu'il bâtissait des temples, qu'il les comblait de présents... On a même soupçonné qu'il avait une dévotion spéciale pour Apollon, qu'il l'honorait comme un patron et un protecteur et qu'en échange ce dieu lui témoignait des attentions toutes particulières. Dans un discours prononcé en sa présence, un de ses panégyristes insinue que pendant qu'il priait dans un temple, Apollon, son Apollon (*Apollo tuus*), lui est apparu pour lui annoncer une victoire... Sans attacher trop d'importance à cette flatterie banale (note), on en peut au moins conclure qu'il ne déplaisait pas alors à Constantin qu'on parlât de lui comme d'un favori des dieux. » — Voici la note : « *Panég.* VII, 21. Pour donner plus de poids à ce témoignage du rhéteur d'Autun (il s'agit d'Eumène), qui par lui-même n'en avait guère, on fait remarquer qu'un très grand nombre de monnaies de Constantin portent pour exergue l'image du soleil avec ces mots : *Soli invicto comiti.* Ces monnaies sont citées partout comme preuve évidente de la dévotion de Constantin pour Apollon. Je m'étonne qu'on n'ait pas vu qu'il y en a presque autant qui portent l'image de Jupiter, de Mars ou d'Hercule, en sorte qu'on en pourrait conclure que l'empereur honorait à peu près également toutes les anciennes divinités. »

l'étendue de l'empire, se lit L. IV ch. 23, en ces mots: « De même une loi ordonnait souvent aux différents chefs de nation d'honorer le Jour du Seigneur [1]. »

Nous avons déjà signalé [2] une très curieuse inscription sur pierre, où il est dit de Constantin: *Provisione etiam pietatis suae nundinas die solis perpeti anno constituit.* D'après Rob. Cox (I, p. 359), elle fut gravée lors de la reconstruction, par cet empereur, d'un établissement de bains en Esclavonie, et elle a été consignée dans Gruter, *Inscriptiones antiquae totius orbis Romani* CLXIV, 2.— Cox voit surtout dans cette ordonnance qui statuait que les marchés des jours de nundines fussent transférés aux dimanches, la pieuse intention de faire venir alors les campagnards dans les églises des villes. Mais il n'en faut pas moins reconnaître qu'ainsi s'est formée la coutume de tenir les marchés les jours de dimanche, qui a prévalu dans maintes contrées de l'Europe pendant un millier d'années, malgré une loi spéciale de Charlemagne (ch. CXL). On dit qu'en Ecosse cette coutume fut interdite depuis 1503 pour les jours de solennité religieuse et depuis 1529 en particulier pour les dimanches. En Orient elle subsiste encore: « Dans les plus petites villes (du Kurdistan), dit Grant [3], un jour est généralement observé comme jour de marché, et c'est ordinairement celui du sabbat chrétien (le dimanche). De là vient que le dimanche est appelé en Turquie *bazar gün*, ou, littéralement, jour de marché. »

APPENDICE II.

Transfert du sabbat au dimanche : Athénagore ; conciles de Nicée et de Laodicée ; Eusèbe de Césarée ; un discours d'un autre Eusèbe ; une homélie prétendue d'Athanase [4].

« Athénagore, selon Chastel (*Histoire du Christ.* I p. 170), est le premier Père de l'Eglise qui ait dit d'une manière positive que Jésus avait transporté le jour du repos du samedi au dimanche et établi en conséquence qu'il fallait appliquer à ce dernier jour les règles concernant le sabbat. » Ce Père est de la fin du 2me siècle, son *Apo-*

[1] *Καὶ τοῖς κατ' ἔθνος δ'ἄρχουσιν ὁμοίως τὴν Κυριακὴν ἡμέραν νόμος ἐφοίτα γεραίρειν.*

[2] *Revue de th. et de ph.* 1889, p. 543.

[3] *Les Nestoriens*, trad. franç., Paris 1843, p. 85.

[4] Voir plus haut, p. 42, note 1.

logie a été adressée « probablement à Marc Aurèle et à son fils vers 177 » (*Ibid.* p. 231. De même *Real-Encykl.* [1], p. 582). La donnée serait donc intéressante, non proprement pour la nouveauté de l'idée, mais pour la netteté et la rigueur de son expression. En fait, nous avons déjà vu chez Ignace le double parallélisme du sabbat et du dimanche, de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance, et dans l'Ep. dite de Barnabas la dénomination significative, et dès lors fréquente, du dimanche comme 8me jour, indiquant à la fois sa liaison avec le sabbat et sa supériorité sur lui. La comparaison des deux jours est encore plus développée dans le *Dial. av. Tryphon* et dans *Strom.* VI ch. 16. Tout cela et d'autres choses encore conduisent bien à la formule d'Athénagore dans son sens général. Nous avons même vu que cette formule pourrait être trouvée soit dans Théophile d'Antioche, représentant les Juifs comme appelés en Jésus-Christ à *passer du sabbat de la Loi au 1er jour de la semaine*, soit dans Clément d'Alexandrie, disant que le 1er a *préparé* le 2d. Nous nous serions empressé toutefois de signaler, sous ce rapport, l'Athénien Athénagore comme occupant une place fort honorable à côté de ces deux Pères. Mais Chastel n'indique point où Athénagore se serait exprimé de la sorte ; nous n'avons trouvé nulle part cette indication, p. ex., ni dans le répertoire de Rob. Cox, ni dans les séries de passages des premiers Pères sur le dimanche données par Harnack (éd. de l'Ep. de *Barnabas* p. 9 ; éd. de la *Didachè* p. 53) ; nous avons aussi parcouru les deux ouvrages d'Athénagore qui ont été conservés, son *Apologie* et un *Traité sur la résurrection*, et nous avons vainement cherché.

On pourrait croire que le rapport positif du dimanche au sabbat a été formulé par le concile de Nicée lui-même ; car, d'après Henke [1], il aurait promulgué le décret suivant : *Ideo sancti doctores ecclesiae decretaverunt omnem gloriam judaici sabbathismi in diem dominicam transferre, ut quod ipsi* (les Juifs) *in figurâ, nos* (les chrétiens) *celebraremus in veritate. Observemus ergo diem dominicam et sanctificemus illam, sicut antiquis praeceptum est de sabbatho, docente legislatore : a vesperâ usque ad vesperam celebratis sabbatha vestra.* Mais Henke, lui aussi, fait cette citation sans indiquer sa provenance, et jusqu'ici nous n'avons pas pu retrouver le prétendu décret, dont la forme d'ailleurs nous inspire quelque méfiance. Nous ne l'avons retrouvé en particulier ni dans

[1] *Th. St. u. Krit.* 1886, p. 605.

les 223 pages in-folio du 2d vol. de Mansi, ni dans l'ouvrage de Cox. Il ne se trouve pas en tout cas, parmi les 20 canons disciplinaires généralement reconnus comme authentiques[1]. Cependant le dernier se rapporte au dimanche et nous y avons fait allusion (*Revue*, 1892, p. 555) : il enjoint de ne pas prier agenouillé, mais debout, ce jour-là et les jours de la Pentecôte (Mansi, t. II, p. 678), et il est possible qu'il ait été décrété après une délibération un peu générale sur le dimanche, peut-être rattachée elle-même à la décision sur la controverse pascale. — En outre, nous trouvons dans les documents relatifs au concile, qui ont été traduits de l'arabe par Abraham Ecchellens, moine maronite du Mont Liban, professeur de langues orientales à Rome vers 1655, deux passages se rapportant aussi à l'institution dominicale.

L'un fait partie d'une préface générale aux actes du concile (Mansi t. II p. 1055...). Il y est parlé d'abord de 17 sectes hérétiques que l'Eglise avait antérieurement combattues, et la 1re est celle dite des *Sabbatins* (*Sabbatini*), formée de « Juifs qui avaient embrassé la foi chrétienne avec un cœur impur. Ils affirmaient qu'il valait mieux observer le sabbat (*aequius esse observare sabbatum*), l'honorer et y offrir des sacrifices qu'observer le dimanche. En effet, disaient-ils, c'est au jour du sabbat que Dieu a achevé sa création, il l'a béni et a ordonné de s'y reposer. Ils oublaient ce que Dieu a dit par Esaïe : « Mon âme a haï vos sabbats... Je vous enverrai de Sion une loi nouvelle choisie » (Esaïe 1 : 13, etc.). D'où il apparaît pleinement que la loi mosaïque, de même que l'observation du sabbat, était déjà abolie et qu'une loi nouvelle lui a succédé, celle que nous avons reçue de Christ par le moyen des apôtres. De plus, ils affirmaient qu'il fallait préférer dans l'Eglise la lecture de la loi de Moïse à celle de l'Evangile et de tous les livres du nouveau recueil (*novi instrumenti*), que la circoncision n'était pas abrogée... Et cependant, quoique judaïsant ainsi, ils se disaient de vrais chrétiens. Ils sont certainement du nombre de ceux dont Paul a dit : « Prenez garde à l'œuvre mauvaise, prenez garde à la circoncision » (allusion à Phil. 3 : 2).

L'autre passage est un vrai parallèle de celui qui est allégué par Henke et plus encore du 20e des canons généralement admis. C'est le chap. 19 d'un ensemble de règles destinées aux chrétiens privés de directeur spirituel, et relatives au jeûne. Après qu'il a été dit

[1] *Real-Encykl.*[2] X, p. 534 ; *Encykl. des sc. relig.* IX, p. 619 ; De Broglie *Règne de Constantin* II, Paris 1857, p. 52, 127.

qu'on ne doit jeûner ni le sabbat, ni le dimanche, ces deux jours sont ainsi caractérisés (Mansi II p. 1046) : *Hisce duobus diebus, nimirum sabbati et die dominico, omnibus Christi fidelibus sacrum audiendum est horâ nonâ in ecclesiis. quoniam sunt dies festi, in quibus haud jejunandum. Sabbathum est dies festus Veteris Legis, proinde sacrum eo die Christianis audiendum est, sed integrum illis est opera servilia in eo facere et frangere jejunium. Dominicus vero dies est Novi Legis festus, ideoque oportet ut Christi fideles vacent hoc die ab omnibus servilibus operibus, sacrum audiant et frangant quoque jejunium. Et est dies de quâ ait Deus per linguam Davidis prophetae : « Haec est dies, quam fecit Dominus ; exultemus et laetemur in illâ »* (Ps. 118 : 24).

Le P. Ecchellens rappelle au sujet des documents qu'il a traduits de l'arabe, que plusieurs anciens écrits de la littérature gréco-latine ont mieux été conservés dans cette langue qu'en grec et en latin. Il ajoute que les documents ont été reconnus comme méritant créance par des communautés aussi diverses que celles des Melchites (chrétiens grecs se servant de la langue arabe), dont le patriarche est à Damas, des Jacobites monophysites, dont le chef est à Diarbékir sur le Tigre, des Nestoriens, des Maronites, des Coptes, des Abyssins et des Arméniens (Mansi II p. 1067-1072). De Broglie dit aussi que la collection des documents arabes traduits par Ecchellens « jouit encore en Orient d'une grande considération et fait loi dans presque toutes les églises du rite grec » (II p. 65).

Mais, d'autre part, les théologiens de l'Occident ne peuvent avoir qu'une confiance très limitée dans tout ce qui est attribué au concile de Nicée en dehors du symbole et des 20 canons. Ed. Vaucher, qui en 1878 a publié une thèse latine sur les décrets du concile, ne témoigne aucune confiance dans ces documents supplémentaires [1]. Gass, dans l'art. de la *Real. Encykl.* [1 et 2] sur le concile, dit qu'ils renferment peu de données certaines et beaucoup d'évidemment fictives, de telle sorte qu'on ne doit pas faire grand cas de ces documents pour déterminer ce qui a réellement eu lieu. » Selon de Broglie, « de très bonne heure l'habitude est venue dans l'Eglise de faire remonter au concile toutes les règles ecclésiastiques un peu importantes, dont l'origine était inconnue ; » aussi, comme Hefele, n'ose-t-il pas se prononcer sur le parti à tirer des documents traduits par Ecchellens, tant il paraît difficile d'y démêler le vrai du faux (II p. 428-430).

[1] *Encycl. des sc. relig.* IX, p. 620.

Nous devons reconnaître, pour notre minime contribution, que le 2d des passages que nous avons extraits de Mansi, nous paraît trahir une origine postérieure à Constantin à cause de l'importance donnée au sabbat. Mais sur ce point, nous n'avons pas la même impression à l'égard du canon allégué par Henke.

En définitive, quand même nous constaterions que ce canon vient des sources syriaques que Harris Cawper a fait connaître en 1857 dans un ouvrage publié à Londres et que Gass semble assez apprécier, ou des sources coptes exploitées par Zoéga ou par Eug. Revillout [1], ou de quelque autre source du même genre, l'authenticité du canon n'en serait pas démontrée par cela même. Aussi n'insisterons-nous que sur une autre décision, qui n'est point contestable et qui fut prise par le concile de Laodicée.

Il fut tenu dans le milieu du 4me siècle et il serait difficile d'en préciser la date. Selon l'*Encycl. des sc. rel.* et la *Real. Encykl.* [1], il eut lieu entre 343 et 381; selon Charteris (p. 18), en 364, et Mansi inclinait aussi vers cette date. Zöckler (*Real. Encykl.* [2], art. Sonntag) le place en 363; Henke (p. 601), en 360. Il ne s'est occupé que de discipline ecclésiastique et paraît avoir été tenu, dans un temps d'armistice sur les questions dogmatiques, principalement par des évêques ariens ; mais ses décisions n'en ont pas moins été acceptées par l'Eglise. *Nec mirum*, dit Mansi (II, p. 563, note 2), *Concilium ab haereticis habitum codicis Canonum Ecclesiae universae partem facere, cum ab Ecclesiâ receptum fuerit et nihil ejus moribus contrarium contineat.*

C'est le 29e de ces canons qui nous importe ici (Mansi II p. 570), et, comme il a été souvent mal traduit, même étonnamment, nous en donnerons d'abord le texte original : Οὐ δεῖ Χριστιανοὺς ἰουδαΐζειν καὶ ἐν τῷ σαββάτῳ σχολάζειν, ἀλλὰ ἐργάζεσθαι αὐτοὺς ἐν τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ· τὴν δὲ κυριακὴν προτιμῶντας, εἴγε δυνάιντο, σχολάζειν ὡς Χριστιανοί. Εἰ δὲ εὑρεθεῖεν Ἰουδαΐσται, ἔστωσαν ἀναθεμά Χριστῷ. Le texte est un peu elliptique, toutefois la traduction suivante nous paraît exacte et claire : « Les chrétiens ne doivent pas judaïser et chômer au jour du sabbat, mais travailler même en ce jour. Ils doivent au contraire honorer le dimanche plus que le sabbat et, s'ils le peuvent, chômer le

[1] *Analecta Nicaena, fragments relating to the council of Nice. The syriac text from an ancient M. S. — Catalogus codic. coptic. manuscr. Mus. Borgiani. Liber synodicus de concilio Nicaeno. — Le concile de Nicée d'après les textes coptes*, etc., 1873. — Voir *Encyl. des sc. relig.* IX, p. 620...

dimanche, comme chrétiens. S'ils sont trouvés judaïsant, qu'ils soient anathèmes pour Christ ! »

Il ne faut pas (en particulier à cause de δέ) rattacher le τὴν δὲ κυριακὴν προτιμῶντας à ce qui précède, comme le fait Isidore Mercator, mais à ce qui suit, ainsi que le font Gentianus Hervetus et Denys-le-petit [1]. La grande phrase du canon se compose de deux membres dépendant chacun de δεῖ présent ou sous-entendu (Il ne faut pas... mais il faut que...). Le 1er membre s'étend jusqu'à ἡμέρᾳ inclusivement et traite du sabbat. Le 2d concerne le dimanche. Puis vient la petite phrase avec son anathème contre les chrétiens qui chômeraient le samedi.

On a mis avec raison une virgule entre δυνάιντο et σχολάζειν, parce que ce dernier mot ne dépend pas du 1er, comme l'estime Gent. Hervetus (Mansi II p. 569), mais du δεῖ sous-entendu, comme traduisent Denys-le-petit et Isid. Mercator. Les chrétiens ne doivent pas se reposer au sabbat, mais bien le dimanche.

De plus, on ne comprend pas comment Denys-le-petit et Isid. Mercator ont pu traduire le εἴγε δυνάιντο, l'un par : *si vacare voluerint ;* l'autre par : *si hoc eis placet*. Henke doit traduire d'une manière analogue, puisqu'il ne voit dans le canon « que le bon conseil de préférer le dimanche au sabbat. » Zahn non plus n'est point irréprochable à cet égard, puisque selon lui « il est dit seulement qu'on doit chômer le dimanche autant qu'il convient (so viel es angeht) pour attester d'une manière visible qu'on est chrétien et non juif. » Le texte semble permettre seulement la traduction que nous avons donnée, d'accord avec Gent. Hervetus, Neander, Hengstenberg, Zöckler, J. Lefort [2], etc.

Enfin Denys-le-petit a bien fait de traduire προτιμῶντας par : *praeferentes autem in veneratione* et de ne pas s'en tenir au sens habituel et général de προτιμάω, qui a ici son sens primitif de : honorer davantage. Le 2d membre de la grande phrase serait au complet s'il y avait : δεῖ δὲ Χριστιανούς, τὴν κυριακὴν προτιμῶντας, σχολάζειν, εἴγε δυνάιντο, ἐν τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ, ὡς Χριστίανοί. Le προτιμῶντας est lui-même sous la dépendance de δεῖ : C'est un premier devoir pour les chré-

[1] Mansi II, p. 588 ; – p. 569, 580.

[2] *Gesch. d. Sonnt.*, p. 29. — *Allgem. Gesch...* II, Ie Abth.[1], p. 430.— *Ueber den Tag des Herrn*, p. 103. — *Real-Encykl.*[2], art. Sonntag, p. 429. — *Du repos hebdomadaire au point de vue de la morale et de la culture intellectuelle et des progrès de l'industrie*, Paris, 1874, p. 5. Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques.

tiens d'honorer le dimanche plus que le sabbat, et de ce 1er devoir découle le 2d : se reposer le dimanche et non le sabbat.

Il nous semble donc que ce canon, d'un côté, interdit très sévèrement le repos du sabbat et, de l'autre, prescrit celui du dimanche, à cause de la supériorité que les chrétiens doivent attribuer à ce dernier jour, Ce repos du dimanche est du reste compris dans un sens judicieux, spirituel, anti-pharisaïque, puisqu'une restriction est énoncée : *s'ils le peuvent*, pour autant que cela leur est possible. Cette restriction ne doit pas être exagérée, comme si l'observation du dimanche devait dépendre du bon plaisir des chrétiens, et elle ne doit pas non plus paraître superflue. Le Seigneur lui-même n'avait-il pas été obligé de dire aux pharisiens: « Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat ? » Le pharisaïsme, n'était-il pas pour les chrétiens du 4e siècle une réalité toujours présente à leurs côtés ? Et aujourd'hui même, la grande parole du divin Maître ne serait-elle nulle part bonne à rappeler ?

En résumé, il y a une grande analogie entre les points de vue sous lesquels sabbat et dimanche sont envisagés, d'une part, dans ce canon et dans les autres du concile de Laodicée, que nous avions déjà signalés (p. 49), et, d'autre part, dans la 2de citation que nous avons empruntée à Mansi. Là, comme ici, le samedi, quoique, à plusieurs égards, distingué des autres jours ouvriers, ne doit pas être un jour de repos, mais bien le dimanche. Le repos du sabbat a donc été transmis au dimanche, et l'on peut bien dire alors, de même que le canon attribué par Henke au concile de Nicée, qu'avec le repos, la gloire de l'un est passée à l'autre.

Le même point de vue a été largement développé par Eusèbe de Césarée, qui, ami et conseiller de Constantin, siégeait lors de l'ouverture du concile de Nicée, à la droite de l'empereur. Il s'agit surtout de son Commentaire sur les Psaumes, composé entre 327 et 340 [1], et plus précisément de l'explication du Ps. 92, intitulé : « Cantique pour le jour du sabbat », dont nous avons eu déjà l'occasion de parler. Cette explication a été signalée d'abord par Moses Stuart, d'Andover [2], « le patriarche de l'érudition biblique en Amérique. »

A propos des v. 2 et 3, Eusèbe développe l'idée que si le psaume convenait au sabbat, il convient mieux encore au dimanche. Après voir parlé de l'infidélité des Juifs, il s'exprime ainsi : « C'est pour-

Voir Migne, *Patrol. gr.*, t. XXIII, p. 21.

[2] Voir Cox, *Literat...* I, p. 360.

quoi le Verbe a malgré eux, par le moyen de la Nouvelle Alliance, *déplacé la fête du sabbat en la transportant sur le lever de la lumière*, et Il nous a transmis une image du vrai repos dans le Jour du Sauveur, le dimanche et le 1er jour de la lumière. C'est en ce jour que le Sauveur du monde, après avoir achevé toute sa tâche parmi les hommes et remporté la victoire sur la mort, a franchi les portes célestes, laissant derrière lui l'œuvre créatrice des six jours et entrant dans le sabbat digne de la divinité, dans un repos trois fois bienheureux. Le Père lui avait dit : « Assieds-toi à ma droite... [1] » Dans ce jour, qui est celui de la lumière, le premier et celui du vrai soleil [2], nous-mêmes, rachetés par Christ d'entre les nations de tout l'univers, nous nous réunissons après un intervalle de 6 jours, nous célébrons de saints et spirituels sabbats et nous accomplissons, selon la loi spirituelle, ce que la Loi commandait aux prêtres pour le sabbat. Nous présentons en effet les offrandes et les sacrifices spirituels qui sont appelés les sacrifices de louange et les sacrifices de jubilation ; nous faisons monter l'encens de bonne odeur, dont il est dit : « Que ma prière s'élève comme l'encens devant toi » (Ps. 140:2) ; nous offrons même des pains de proposition, en renouvelant le souvenir du Sauveur [2] ; nous offrons en purification pour nos âmes [2] des aspersions du sang de l'Agneau de Dieu, qui ôte les péchés du monde ; nous allumons aussi les luminaires de la connaissance de la face de Dieu [2]. Même ce qui est dit dans le psaume, nous nous efforçons de le faire en ce jour, confessant en paroles et en œuvres le Seigneur et psalmodiant au nom du Très-Haut ; à l'aurore, au lever même de notre lumière, nous annonçons la miséricorde de Dieu qui nous a été faite ; et pendant les nuits, nous manifestons sa vérité par une conduite sobre et pure. En somme, *toutes les autres choses qu'il fallait faire au jour du sabbat, nous les avons transférées au jour du dimanche, comme en un jour plus*

[1] *Διά τῆς Καινῆς Διαθήκης Λόγος μετήγαγε καὶ μετατέθεικε τήν τοῦ σαββάτου ἑορτήν ἐπί τήν τοῦ φωτός ἀνατολήν, καὶ παρέδωκεν ἡμῖν ἀληθινῆς ἀναπαύσεως εἰκόνα, τήν σωτηρίαν καὶ Κυριακήν καὶ πρώτην τοῦ φωτός ἡμέραν, καθ' ἣν ὁ Σωτήρ τοῦ κόσμου μετά πάσας αὐτοῦ τάς ἐν ἀνθρώποις πράξεις, τήν κατά τοῦ θανάτου νίκην ἀράμενος, τάς οὐράνιους πύλας ὑπερέβαινεν ὑπέρ τήν ἑξαήμερον κοσμοποιίαν γενόμενος, τό τε θεοπρεπές σάββατον καὶ τήν τρισμακαρίαν ἀνάπαυσιν ὑπολαμβάνων..*

[2] *Ἐν ᾗ, φωτός οὔσῃ καὶ πρώτῃ καὶ τοῦ ἀληθοῦς ἡλίου ἡμέρᾳ.— Τήν σωτήριον μνήμην ἀναζωπυροῦντες.— Καθάρσιον τῶν ἡμετέρων ψυχῶν.— Τά φῶτα τῆς γνώσεως προσώπου τοῦ Θεοῦ.*

dominical, principal et plus précieux que le sabbat juif[1]. Car en ce jour fut la lumière, après que, lors de la création du monde, Dieu eut dit que la lumière fût ! En ce jour pareillement s'est levé pour nos âmes le soleil de justice. Aussi nous a-t-il été transmis de nous assembler en ce jour. »

Le commentaire du psaume se termine ainsi : « Tel est le psaume, dit cantique pour le jour du sabbat, c'est-à-dire pour le temps du repos qui est selon Dieu[1], temps dans lequel il convient que nous aussi, nous reposant pour l'étude des sciences divines, nous fassions monter à Dieu les discours d'actions de grâce du présent cantique. »

Deux autres passages des Pères, dont le 1er est probablement du 4e siècle, mais qui sont en tout cas postérieurs à celui d'Eusèbe, de Césarée, méritent encore d'être cités.

Le texte du 1er, encore peu connu, a été soumis à une étude critique toute nouvelle et traduit en allemand par Th. Zahn dans la *Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft...*, 1884 (p. 516-534). C'est un discours familier, extrêmement intéressant, prononcé par un évêque nommé aussi Eusèbe, dans un lieu de culte, après le départ de la communauté et pour répondre à la question suivante d'un jeune ecclésiastique : « Pourquoi est-il nécessaire de célébrer le saint jour du Seigneur et de ne pas y travailler ? Quel profit retirons-nous de ne pas y travailler ? »

Selon Zahn, l'évêque serait vraisemblablement Eusèbe, évêque d'Emèse, « ville de Syrie, dans la Phénicie du Liban, à l'ouest de Palmyre, au nord-est de Sidon, » mort en 360, un des principaux précurseurs de l'école d'Antioche[2], et le discours aurait été prononcé vers 350. Nous traduirons les fragments qui ont pour nous le plus grand intérêt.

« (§2) ...Voici la cause de notre célébration du Jour du Seigneur et de notre abstention de travail en ce jour. Lorsque le Seigneur institua le sacrement, il prit du pain..., en disant : « Prenez, mangez, » ceci est mon corps.... » De même il présenta aussi la coupe, après y avoir fait le mélange[3] et avoir rendu grâces, et il dit : « Ceci est

[1] *Καὶ πάντα δή ὅσα ἄλλα ἐχρῆν ἐν σάββατῳ τελεῖν, ταῦτα ἡμεῖς ἐν τῇ Κυριακῇ μετατεθείκαμεν, ὡς ἂν κυριωτέρας οὔσης καὶ ἡγουμένης, καὶ πρώτης, καὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ σαββάτου τιμιωτέρας.— Τουτέστι τὸν κατὰ Θεὸν σχολῆς τε καὶ ἀναπαύσεως καιρόν.*

[2] *Real-Encykl.*[1] IV, p. 238.

[3] Cp. le récit de Justin Martyr, *Revue*, 1892, p. 552, et Rheinwald, *Kirchl. Archäol.*, p. 338.

» mon sang..., faites ceci en mémoire de moi. » Ce jour est donc un mémorial du Seigneur, aussi est-il appelé Jour du Seigneur (le pieux évêque unit donc étroitement la Cène et le dimanche). Avant les souffrances du Seigneur, ce jour n'était pas ainsi nommé, mais premier jour, commencement de la semaine.... Et le jour où le Seigneur commanda de célébrer le sacrement commémoratif, il nous fut aussi commandé, dès le commencement, de nous abstenir de tout travail, afin d'honorer la sainte fête du sacrement et de la résurrection. Ce jour est donc pour nous le commencement d'un triple bien (τριάδος ἀγαθῆς τὴν ἀρχήν) : création du monde, résurrection et semaine. Réunissant ainsi en lui 3 commencements, il indique le commencement de 3 bonnes choses », à savoir, d'après ce qui suit, repos, prière et affranchissement du mal (λύσις τῶν κακῶν), par où il faut entendre soit le pardon des péchés commis les jours précédents, soit la cessation de l'activité pécheresse.

» (§ 4). Le seul motif de cette obligation de célébrer ainsi le Jour du Seigneur, est que, suspendant notre travail, nous ayons du temps pour le service divin. Il ne suffit pas de nous abstenir de travail, il faut aussi que nous nous abstenions de mal faire...

» (§ 6) ... Ce jour nous a été donné pour la prière et pour notre délivrance du péché, pour le repentir et pour le salut, et pour le repos des mercenaires et des esclaves, car « c'est ici la journée » que Dieu a faite. Qu'elle soit pour nous un sujet d'allégresse et » de joie! » (Ps. 118 : 24).

»(§ 7) Mais si nous devons être joyeux, ce n'est pas pour obscurcir notre âme par le boire et le manger, mais pour nous délecter dans la méditation des Saintes-Ecritures et nous réjouir avec les mélodies du prophète David. Remarque donc l'exactitude du prophète pour montrer comment le Seigneur n'a pensé qu'au dimanche. Il ne dit pas : « Ce sont ici les journées que le Seigneur a faites, » mais il parle d'une seule et unique journée. Le Seigneur n'a-t-il pas fait aussi les autres jours ? Assurément. Mais le prophète ne mentionne que celui-ci. David n'a pas pensé aux autres jours, parce que Dieu nous les a donnés pour l'action et pour l'accomplissement des travaux de la campagne. Mais au 7e jour il a donné du repos aux hommes. Aussi, lorsque Dieu a donné à Moïse sa loi, il a prescrit aux Hébreux de se reposer le jour du sabbat, car en ce jour il s'est reposé de toutes ses œuvres. C'est pourquoi il leur a aussi commandé de quitter le travail et de se récréer. Mais comme les Hébreux l'irritèrent et ne persévérèrent pas dans l'obéissance à ses

commandements, il leur jura par la bouche du prophète qu'ils n'entreraient pas dans son repos (Ps. 95 : 11). Il appela en effet le sabbat « repos ». Maintenant, lorsque le Seigneur, né de la Sainte-Vierge, vint sur la terre, il renouvela toute la Loi, dont il avait été du reste le créateur. Voyant qu'elle était difficile et que personne ne pouvait l'accomplir, il l'expulsa, introduisit la grâce et renouvela toute chose, suivant le témoignage de l'apôtre (2 Cor. 5 : 17). *Comme tout fut renouvelé, le Seigneur devait aussi supprimer la loi du sabbat et à sa place introduire pour nous un autre jour* (und für uns statt dessen einen anderen Tag einführen). Il nous donna donc, pour le repos et le culte, le 1er jour, celui dans lequel il a commencé à créer le monde, et il le nomma Jour du Seigneur ».

L'évêque termine son instruction en disant : (§ 8) « Si tu veux qu'aucun malheur ne t'arrive, ne reste pas loin de l'Eglise au Jour du Seigneur et que ta bouche s'abstienne du babil insensé, car « c'est ici la journée que Dieu a faite. Qu'elle soit pour nous un » sujet de joie et d'allégresse » dans la communion du Seigneur Jésus, auquel soient honneur et puissance dès maintenant et à jamais... ! Amen ! —»

« L'importance historique de ce discours, dit Zahn, consiste surtout en ce qu'à ma connaissance, c'est de beaucoup le seul document de l'ancienne Eglise grecque où le dimanche soit désigné avec autant de précision et d'abondance comme l'équivalent chrétien du sabbat juif et soit rattaché aussi nettement à Christ comme législateur de la Nouvelle Alliance, de même que le sabbat à Moïse. Dans ce discours, le sabbat est fondé, comme le dimanche, sur l'idée divine d'un jour de repos pour les hommes [1], déjà indiqué lors de la création et en vigueur avant Moïse. Aussi l'introduction du dimanche est-elle comprise comme une nouvelle modification de la loi du sabbat. On ne peut supposer que ce point de vue ait été une découverte personnelle d'Eusèbe d'Emèse ; la manière même dont il l'exprime serait peu favorable à cette hypothèse. »

[1] Zahn met ici en note : « En examinant avec soin dans le § 7 comment l'auteur passe au sabbat mosaïque, on reconnaît clairement le contraste entre « les hommes » et « les Hébreux. » La parole de Ps. 118 : 24 plane au-dessus de l'opposition du sabbat et du dimanche. » — Eusèbe de Césarée, dans son explication de Ps. 92 : 5 rapporte exclusivement cette parole au dimanche, et, dans le commentaire des v. 2 et 3, il est beaucoup moins favorable qu'Eusèbe d'Emèse à l'idée du sabbat primitif. Le point de vue de ce dernier Eusèbe semble donc supérieur comme vue d'ensemble.

Zahn parle ensuite précisément de l'autre passage annoncé. Mais auparavant, disons, tout au moins, que, dans l'appréciation précédente, il semble ignorer le commentaire d'Eusèbe de Césarée, sur le Ps. 92, commentaire auquel il ne fait d'ailleurs aucune allusion dans sa *Gesch. des Sonnt.*, pas plus que Zöckler dans l'art. Sonntag de *Real. Encykl.* [2], et Hengstenberg dans son livre sur *Le Jour du Seigneur.* — Il y aurait encore des réserves à faire même dans les paroles suivantes mises par Zahn en tête de son article de la *Zeitschrift:* « L'idée que le dimanche chrétien serait le sabbat christianisé, a été complètement étrangère à l'Eglise antérieure à Constantin et elle était même contraire aux vues de cette Eglise soit sur la Loi, soit sur le dimanche. En Occident, cette idée a triomphé dans la pratique et dans la théorie au plus tard (spätestens) dans l'église carlovingienne [1]. En Orient, elle a trouvé un terrain beaucoup moins favorable ; mais cependant, là aussi elle se montre peut-être un peu plus tôt qu'on ne l'admet généralement, et les présuppositions sur lesquelles elle repose, se sont longtemps préparées et développées dans l'Eglise entière. » — Ces lignes semblent bien indiquer chez Zahn une modification de ses idées précédentes, et nous allons en voir une nouvelle preuve. Mais ne devra-t-il pas les modifier plus encore ? —

Le court passage qu'il nous reste à signaler, se trouve dans une homélie sur les semailles[2], « qu'un seul manuscrit transmet comme étant d'Athanase et qui ne doit pas lui être attribuée pour beaucoup d'autres raisons que celles alléguées par Montfaucon[3]. » C'est une prédication de samedi qui commence ainsi : « Nous nous sommes réunis un jour de sabbat, non comme si nous étions malades de judaïsme, car nous n'avons rien à faire avec les faux sabbats. Mais nous sommes ici en un jour de sabbat pour adorer le Maître du sabbat. Auparavant le sabbat était en honneur chez les anciens, mais le *Seigneur a déplacé le sabbat et en a fait le jour du Seigneur* [4]. »

[1] Cp. Zöckler, *Real-Encykl.*[2], art. Sonntagsf., p. 430 : Erst seit der Karolingerzeit dringt die Idee einer Substitution des Sonntags für den alttestam. Sabbath im christl. Abendlande.

[2] *Homilia de semente* : Marc 2 : 23—3 : 6. *Patrol. gr.* de Migne, t. XXVIII, p. 143.

[3] *Gesch. d. Sonnt.*, p. 61. L'authenticité du discours est très douteuse pour Migne. Voir p. 13, 143 (*non comparet in antiquis Athanasii operum collectionibus, nec nisi in codice Anglicano hactenus reperta fuit*).

[4] *Μετέθηκε δέ ὁ Κυρίος τὴν τοῦ σαββάτου ἡμέραν εἰς κυριακήν.*

Zahn, dans sa *Gesch. des Sonnt.*, traduisait ainsi cette dernière phrase : « Mais le Seigneur a transformé le sabbat en un jour du Seigneur [1], » et il ne voyait-là qu'une allusion à la célébration chrétienne du sabbat, nullement à un transfert du sabbat au dimanche. Mais il émet une tout autre opinion dans l'article de la *Zeitschrift*. « Il semble, dit-il avec une franchise qui l'honore, que le discours pseudo-athanasien où je ne voyais aucun témoignage favorable au point de vue d'Eusèbe d'Emèse, en renferme un cependant, car il dit : « Autrefois chez les anciens le sabbat était un jour vénéré, mais le Seigneur a transformé le sabbat en dimanche (in den Sonntag). » — En outre, une note est ainsi conçue : « L'explication que j'ai donnée de cette phrase dans mon *Hist. du dim.* est artificielle et fausse. L'absence de l'article devant κυριακή ne signifie rien, le mot étant devenu un nom propre, et tout le contexte le prouve. »

Zahn considère l'homélie, non seulement comme n'étant pas d'Athanase, mais encore comme pouvant difficilement être l'œuvre d'un alexandrin. Elle semblerait émaner d'un auteur qui, précisément comme Eusèbe d'Emèse, aurait vécu en Syrie.

[1] Den Sabbath in *einen* Herrentag (Sonntag) umgesetzt.

VINET ET L'AUTORITÉ EN MATIÈRE DE FOI

PAR

G. GODET

On l'a tant répété depuis quelques années que beaucoup ont fini par le croire et qu'aux yeux de plusieurs c'est devenu un axiome : l'école dite « nouvelle » est la légitime pour ne pas dire l'exclusive héritière de Vinet, et la théologie « indépendante, » la « théologie de la conscience, » comme elle s'intitule, est la continuation directe de l'œuvre théologique de ce grand homme. Il est donc entendu que seuls les adeptes de cette tendance ont le droit de se réclamer de son nom et sont les interprètes fidèles de sa pensée.

Il vaudrait pourtant la peine de vérifier ces assertions et d'examiner si d'autres n'auraient point peut-être autant qu'eux, ou même plus qu'eux, le droit de se dire les disciples de ce Maître sur les traces duquel chacun voudrait marcher.

C'est là la question que je me suis posée et que je vais aborder, d'une manière nécessairement sommaire et incomplète, dans ces pages.

I

Relevons d'abord quelques assertions de la « nouvelle école. »

« La nouvelle école, écrit M. Paul Chapuis, ne se rattache point à une thèse d'ordre spéculatif. Elle n'a dans ses prémisses qu'un dogme, qui explique tous les autres et détermine ses

allures : elle affirme la souveraineté absolue de la conscience ; elle croit au devoir[1]. »

Nous pourrions observer que cette affirmation ne caractérise pas suffisamment la « nouvelle » école, puisque dans l'école évangélique aussi on s'accorde à reconnaître dans la conscience morale le seul fondement inébranlable de la certitude chrétienne et même de toute certitude. Mais n'insistons pas.

« Nos luttes ont eu pour effet depuis quarante ans — ainsi s'exprime M. le professeur Astié — de mettre toujours plus en présence deux esprits exclusifs l'un de l'autre : l'école autoritaire, prétendant éclairer le soleil par une lumière qui lui serait extérieure et supérieure, et l'école spiritualiste, ne s'inclinant que devant l'autorité intrinsèque de la vérité religieuse et morale, seule en état de conférer à l'autorité extérieure une valeur relative[2]. »

« Ce manifeste, dit-il encore à propos d'un travail sur l'autorité dû à la plume d'un représentant connu de la théologie évangélique[3], ce manifeste est une tentative de nous ramener à cette heure d'affolement (le lendemain de la démission Scherer) où le public religieux des pays de langue française, manquant de toute expérience théologique, dans un instant de surprise et d'effroi, se laissa entraîner par la coalition des diverses espèces du genre intellectualiste... à prendre une attitude hostile contre le démissionnaire, qui représentait en somme les droits et les aspirations du spiritualisme chrétien, déjà victorieusement proclamé par Pascal et Vinet[4]. »

Que faut-il penser de l'usage fait ici du nom de Vinet ? Cela revient à demander : de quel côté serait-il aujourd'hui ? du côté des penseurs qui prennent le titre de spiritualistes, qui veulent et prétendent être les théologiens de la conscience, ainsi qu'ils nous l'affirment, — ou du côté des théologiens évangéliques, qu'on qualifie couramment « intellectualistes, » « autoritaires, » et qui, n'ayant évidemment rien compris à

[1] *Evangile et Liberté*, 1er avril 1892.

[2] Thèses de Chexbres (31 août 1891), thèse IV.

[3] M. F. Godet.

[4] Thèses de Chexbres, thèse II.

l'œuvre de Vinet ni rien appris de lui, ne sont occupés qu'à restaurer les formules du passé et à rafraîchir tant bien que mal une dogmatique surannée ?

Laissons Vinet répondre lui-même.

II

On applique aux théologiens de l'école évangélique l'épithète peu agréable d'intellectualistes parce qu'ils croient encore qu'il y a des vérités révélées dans l'Ecriture et qu'ils attribuent à la doctrine une importance fondamentale pour la vie. Que dira-t-on de Vinet, dont certaines assertions sur ce sujet seraient peut-être jugées excessives par les partisans de la théologie évangélique ? Il écrit : « Le christianisme est une doctrine ; » il ajoute, il est vrai : « c'est de plus un fait et une vie[1]. » Mais il déclare nettement qu'accepter la morale évangélique en laissant de côté le dogme, « c'est vouloir transplanter un arbre séparé de ses racines[2]. » Il écrit encore : « La foi du chrétien trouve dans l'ensemble de la révélation évangélique trois objets distincts : des vérités métaphysiques, des vérités historiques et des vérités morales... Les vérités purement métaphysiques sont inconcevables ; pour les admettre il faut de la soumission[3]. »

Si l'on veut se rendre compte de l'importance que Vinet attache à la doctrine, il faut l'entendre parler du dogme qui est à ses yeux le centre du christianisme, celui de l'incarnation. Voici comment il s'exprime dans l'un des derniers articles qu'il ait écrits, à propos des conférences du pasteur Jacques Martin sur la Rédemption : « La divinité du Christ est confessée dans son livre ; mais en admettant cette doctrine, l'auteur n'en fait pas tout l'usage qu'il en devrait faire, dans l'intérêt de la cause. La divinité du Christ, l'incarnation est le christianisme lui-même, et il est assez clair qu'elle ne saurait être rien de moins. ...Que Dieu ne soit plus en Jésus-Christ personnellement,

[1] *Nouveaux discours sur quelques sujets religieux* (1841), p. 288.
[2] *Esprit de Vinet*, I, p. 89.
[3] *Ibid.* p. 355.

substantiellement, l'intelligence de la croix nous échappe, et l'édification, peut-être, fait place au scandale. Mais un Dieu qui est amour m'explique un Dieu qui meurt, et un Dieu qui meurt est le seul Dieu auquel l'humanité puisse croire. Elle n'en veut point d'autre, elle n'en aura point d'autre. » Il ajoute : « Ce mystère, bien loin de nous mettre à l'étroit, nous met au large, et plût à Dieu qu'il ait la foi de notre cœur au même degré qu'il a l'adhésion de notre entendement. » Et encore : « Les théologiens ont moins d'instinct que le peuple, mais les théologiens furent peuple à Nicée, et les héritiers immédiats de leur doctrine furent, à notre avis, quelque chose de mieux que les martyrs d'une diphtongue[1]. »

Le dogme de la divinité essentielle de Jésus-Christ avait donc aux yeux de Vinet une importance capitale, et non point seulement théologique, mais religieuse. « Ce n'est pas, observe avec raison M. le professeur Doumergue, le seul point capital sur lequel les *Vinétistes* enseignent le contre-pied de ce qu'a enseigné Vinet[2]. »

Voici encore sur l'importance fondamentale de la doctrine un passage caractéristique emprunté non à la période où Vinet subissait l'influence de la dogmatique du Réveil, mais aux dernières leçons qu'il a prononcées dans l'hiver qui précéda sa mort : « Une religion qui n'enseigne pas n'est pas une religion, et par enseignement nous entendons la communication de vérités importantes sur les rapports de Dieu et de l'homme[3]. »

On voit avec quelle raison M. Astié a prétendu que Vinet, dans la dernière partie de sa vie, avait modifié ses vues antérieures sur l'importance vitale du dogme[4].

Cette portée décisive que Vinet n'a pas cessé, jusqu'à la fin,

[1] (Allusion au fameux iota de *homoiousios.*) *Semeur*, 28 octobre 1846. — En regard des assertions ci-dessus de Vinet, mettre la thèse XVIII de M. Astié, qui oppose le « doctrinarisme métaphysique systématisé » inauguré par le concile de Nicée à la piété vivante qui a suffi aux premiers chrétiens pour triompher de la société antique.

[2] *L'autorité en matière de foi et la nouvelle école*, p. 226.

[3] *Nouvelles études évangéliques*, 2e édition, p. 343.

[4] *Encyclopédie des sciences religieuses*, XII, p. 1120 et suiv.

d'attribuer à la doctrine, a frappé, et d'une manière désagréable, des critiques indépendants de tout préjugé, orthodoxe ou anti-orthodoxe, comme M. Gabriel Monod qui écrit : « Vinet insiste avec une persistance presque blessante sur l'absolue solidarité de la morale chrétienne et du dogme chrétien. On se demande s'il est bien sage d'exiger avec cette insistance de ceux qui ont accepté ses prémisses morales... qu'ils admettent aussi des dogmes que leur raison repousse ? N'est-ce pas risquer de les écarter à jamais de la morale chrétienne en même temps que de la doctrine chrétienne [1] ? »

III

La « nouvelle école » parle fort dédaigneusement des preuves historiques du christianisme ; ce sont les « intellectualistes » qui « demandent en vain aux miracles, au témoignage extérieur ou surnaturel » une certitude qui ne peut être obtenue que sur une voie morale, « plaçant ainsi le peuple chrétien, contrairement à la méthode protestante, sous la dépendance des savants et des experts [2]. » Il n'y a, selon les représentants de cette école, d'autre preuve du christianisme que la preuve morale reposant sur la concordance entre l'Evangile et les besoins de la conscience. Et en cela très spécialement ils pensent être les vrais successeurs de Vinet.

Je crains qu'ici encore Vinet ne coure le risque de se faire classer parmi les intellectualistes incorrigibles. Sans doute, il écrivait en 1836 à M. Lutteroth que la preuve morale du christianisme, tirée de la « convenance intime de l'Evangile avec la nature et la vie, » s'était « rendue maîtresse de sa vie intellectuelle » au point « d'être, si l'on veut, mon idée fixe [3]. » Mais est-ce à dire qu'il eût, avec ses soi-disant héritiers d'aujourd'hui, taxé d'intellectualisme quiconque attache du prix aux preuves extérieures, au témoignage historique, et attribue encore aux

[1] *Revue chrétienne*, 1891, p. 168.

[2] Astié, Thèses de Chexbres, thèse VI.

[3] E. de Pressensé, *A. Vinet d'après sa correspondance inédite avec H. Lutteroth*, p. 245.

miracles une valeur apologétique ? Vinet ne s'est pas lassé de développer la preuve morale et de la présenter comme la seule décisive, la seule qui puisse, au besoin, tenir lieu de toutes les autres. Il n'en a pas moins envisagé les preuves historiques comme solides, utiles et même nécessaires.

Dans un de ses plus anciens morceaux sur Pascal il développe avec étendue la preuve tirée de la résurrection de Jésus-Christ, résumée en quelques lignes par Pascal, pour conclure à l'autorité divine des apôtres et de leurs écrits, « et cela, remarque-t-il, par une série de déductions fort simples qui ne le cèdent en liaison et en clarté à aucune de celles sur lesquelles reposent nos convictions les plus fermes et auxquelles nous rattachons avec le plus de confiance les déterminations de notre volonté. » Et il ajoute que cet exemple doit établir que, « pour constater l'authenticité d'une révélation, la raison est compétente[1]. »

Il expose néanmoins que « Pascal n'attribue pas aux preuves de la religion l'évidence des vérités mathématiques » et qu'il y a selon lui une autre voie, meilleure encore que celle du raisonnement, pour arriver à la religion : la vraie religion se prouve au cœur, et nul n'est vraiment croyant s'il ne croit par le cœur. Vinet résumant cette preuve morale chez Pascal exprime le regret que le grand penseur ne l'ait pas jugée suffisante par elle-même et n'en ait cru pouvoir tirer qu'une « présomption très forte » en faveur du christianisme, tandis que l'apologie proprement dite résiderait dans les preuves historiques[2]. Plus tard, après les publications de MM. Cousin et Faugère (1843 et 1844), il fait à la preuve morale une place plus importante dans l'apologétique de Pascal[3]. — Mais tout cela empêche-t-il que Vinet n'ait jusqu'au bout reconnu une certaine valeur, et même une valeur considérable, à la preuve historique ? Sa pensée définitive sur l'importance des preuves interne et externe du christianisme peut être cherchée dans la page suivante des *Etudes évangéliques* : « Il est évident que Dieu a

[1] *Etudes sur B. Pascal*, 3me édition, p. 53-59 (cours de 1833).
[2] *Ibid.* p. 60-61, 67-68.
[3] *Ibid.* p. 111-112, 134-135.

voulu que sa religion, qui est une histoire, eût des preuves pareilles à celles de toute autre histoire. Il faudrait, pour méconnaître ce dessein, n'avoir pas ouvert la Bible, et pour le mépriser, mépriser Dieu lui-même. Aussi ne le méprisons-nous pas. Aussi bénissons-nous Dieu d'avoir donné cet appui à notre infirmité... Nous disons de cette démonstration ce que saint Paul a dit de la parole des prophètes : qu'elle est très ferme ; que l'étude de ces preuves a contribué pour beaucoup à la propagation et à la conservation du christianisme sur la terre. Nous souhaitons qu'on étudie ces preuves injustement méprisées des uns, témérairement négligées par les autres ; nous désirons même qu'en les réduisant à leurs éléments on les mette à la portée d'un très grand nombre de personnes. Mais après tout, trois choses demeurent certaines : la première, que ces preuves n'ont pas encore imposé silence à l'incrédulité... ; une seconde chose également certaine, c'est qu'après qu'on a cru sur ces preuves-là, il reste encore une œuvre plus importante que la première, c'est de s'identifier par l'âme avec les vérités que l'on a reçues par l'esprit, et cela c'est proprement la foi ; la troisième enfin, c'est que très heureusement cette dernière œuvre non seulement complète la première pour beaucoup de personnes, mais suffit à elle seule et remplace toute autre démonstration... Oui, la vérité a ses preuves en elle-même, et quand nous nous munissons de preuves extérieures pour croire cette vérité, c'est dans le fond comme si nous allumions une chandelle pour voir le soleil. Il en est ainsi pourtant, et puisqu'il en est ainsi, sans doute il le fallait... Dieu a mis à notre disposition cet ensemble de preuves historiques dont la combinaison offre dans ses détails les mêmes sujets d'admiration que les particularités les plus exquises du monde organique. Au moyen de ces preuves il nous conduit jusqu'à la porte du sanctuaire : à nous maintenant de rester dehors ou d'entrer. Nous pouvons rester sur le seuil et y rester éternellement, ayant dans la main les titres qui nous donnent le droit d'entrer ; mais si un dernier pas (et ce pas décisif vaut mille fois la route que nous venons de faire), si une dernière impulsion qui est divine nous fait entrer, je

veux dire, si nous nous mettons dans un rapport personnel et intime avec la vérité, qui vient de nous être certifiée, alors nous croyons d'une foi nouvelle et sur des preuves nouvelles; et pour ce qui nous concerne, nous n'avons plus besoin des témoignages extérieurs qui ont préparé notre foi, comme aussi nous n'avons plus souci des difficultés extérieures par lesquelles on chercherait à l'ébranler[1]. » Et ailleurs : « Tous ces soins (concernant l'examen des preuves historiques de la religion chrétienne) sont recommandables, nécessaires, et nous n'avons garde de vous détourner d'une étude trop négligée aujourd'hui, et sans laquelle il est à craindre que plusieurs n'en viennent jamais à contempler Jésus-Christ; mais après tout, ces travaux ne valent pas tous ensemble et ne sauraient remplacer le regard que nous réclamons, et ce regard tout seul les a bien souvent remplacés[2]. »

Dans son estimable mémoire sur *Alexandre Vinet, moraliste et apologiste chrétien*[3], M. J. Cramer, professeur à Groningue, résume comme suit la pensée de Vinet sur la preuve externe : « Vinet faisait grand cas de cette démonstration historique. Il était fermement persuadé que le christianisme a un caractère historique... En cette qualité, il était à ses yeux, non quelque chose de subjectif, mais quelque chose d'objectif. Les faits de l'Evangile ne dépendent en aucune manière de nos conceptions. Les règles de la critique sont immuables... Celui qui a une pareille idée du christianisme ne peut pas dédaigner la démonstration historique. Aussi Vinet l'appelle-t-il l'une des deux voies par lesquelles on parvient à la conviction de la vérité du christianisme. Tandis qu'il y a des personnes qui y parviennent en une fois par une expérience intérieure, il en est d'autres qui « sont amenés au christianisme par des arguments histo- » riques ou extérieurs ; ils se prouveront la vérité de la Bible » comme on se prouve la vérité de toute histoire ; ils s'assu- » reront que les livres qui la composent sont bien du temps » et des auteurs auxquels on les rapporte. Cela posé, ils con-

[1] *Etudes évangéliques*. Les précautions de la foi. 2me édition, p. 137-139.
[2] *Etudes évangéliques*. Le Regard, p. 28.
[3] Traduit par Th.-A. Secrétan. Lausanne, 1884, p. 155-158.

» fronteront les prophéties renfermées dans ces anciens do-
» cuments avec les événements qui sont arrivés des siècles plus
» tard ; ils s'assureront de la réalité des faits miraculeux rap-
» portés dans ces livres, et en concluront l'intervention né-
» cessaire de la puissance divine...[1] »

« Cette démonstration a une grande valeur... Toutefois, elle n'est pas *suffisante* pour parvenir à une conviction inébranlable de la vérité du christianisme. Ces preuves peuvent être pour plusieurs une préparation à la foi, et un appui excellent pour les chrétiens peu affermis, mais elles ne donnent pas la foi elle-même. »

IV

« Il n'y a, » à entendre M. Astié, pour Vinet, « pas d'autre autorité en matière religieuse que celle de la vérité se légitimant elle-même au cœur de l'homme[2]. » « Vinet ne croit presque plus à une doctrine révélée[3]. » Ce *presque plus* trahit chez M. Astié un reste de scrupule à l'endroit de la vérité de son assertion, et il est obligé en effet de convenir que Vinet n'a pas franchi explicitement le dernier pas qui aurait consisté à « reconnaître que l'Evangile ne proclame ni un système de dogmes ni un dogme quelconque. » Mais « ces derniers échos d'intellectualisme sont plutôt dans son langage que dans sa pensée et dans son intention » et sont le fait d'une « terminologie défectueuse[4]. »

Ne disputons pas sur les intentions de Vinet dont il ne nous a point fait confidence, et tenons-nous-en à ce qu'il a dit, puisque apparemment il a su ce qu'il disait. Textes en main, est-on en droit d'affirmer que Vinet n'admet en matière de foi d'autre autorité que celle de la vérité se prouvant à la conscience et qu'il incline à rejeter l'idée d'une doctrine révélée ?

Telle n'est pas l'impression de M. J. Cramer, que nous citions tout à l'heure : « Le christianisme, dit-il, était en premier lieu

[1] *Discours sur quelques sujets religieux*, 3me édition, p. 20.
[2] *Encyclopédie*, XII, p. 1115.
[3] *Ibid.* p. 1121.
[4] *Ibid.* p. 1121.

pour Vinet une *histoire*[1]. Non pas ce que les hommes ont pensé au sujet de Dieu et des choses divines, mais ce que Dieu a fait pour le salut de l'homme ; non pas ce que les cœurs de Jésus et d'autres hommes pieux ont ressenti,... mais ce qui s'est trouvé dans le cœur de *Dieu* et ce qui nous a été *révélé* en son Fils Jésus-Christ... Tout en insistant beaucoup sur l'élément subjectif dans la vie de la foi, Vinet tenait fermement à l'*objectivité* des faits. Il le prouve en identifiant continuellement le *christianisme* et l'*Ecriture sainte*, la *foi à la vérité du christianisme* et la *foi à la vérité de l'Ecriture sainte*[2]. »

Qui a raison, M. Astié ou M. Cramer ?

Sans doute, Vinet n'admet pas la théopneustie au sens de M. Gaussen. Il s'en explique nettement dans deux lettres à M. Verny, l'une du 5 janvier 1843, où il lui dit qu'il ne pourrait, en conscience, parler de ce sujet sans dire toute sa pensée, « qui est, je le crains, fort éloignée du système de M. Gaussen ; » l'autre du 21 juillet 1843, où il donne son entière approbation à la critique faite par M. Fréd. Chavannes de la *Théopneustie* dans la *Revue suisse*[3]. « Il faut savoir, dit M. de Pressensé, que cet article de M. F. Chavannes contenait la plus vigoureuse critique du livre du professeur de l'Oratoire de Genève, et qu'il avait rempli d'indignation tous les orthodoxes de la stricte observance[4]. » Mais il faut savoir aussi que cet article remarquable ne rènferme pas un mot qu'un théologien évangélique d'aujourd'hui ne serait prêt à signer, et qu'en combattant la théorie de M. Gaussen, M. Chavannes n'en affirmait pas moins énergiquement « l'inspiration, le caractère divin de vérité » de l'Ecriture, « l'autorité dogmatique de la Bible[5]. » L'approbation que lui donne Vinet ne prouve donc rien en faveur de la thèse soutenue par M. Astié.

[1] Ici et plus loin, c'est M. Cramer qui souligne.

[2] Ouvrage cité, p. 204-206. Cette identification marque, dit avec raison M. Cramer, une des « lacunes de l'éducation théologique de Vinet » (p. 207).

[3] *A. Vinet d'après sa correspondance inédite avec H. Lutteroth*, par E. de Pressensé, p. 243.

[4] *Ibid.* p. 244.

[5] *Revue Suisse*, IV, 1841, p. 327-338.

Au reste c'est M. de Pressensé qui le déclare : chez Vinet, « l'autorité, pour être acceptée, n'en est que plus puissante ; la conscience est la boussole et la vérité acceptée l'étoile polaire ;... la Bible conserve son autorité souveraine[1]. » Comment en douter, quand on parcourt à ce point de vue les ouvrages de Vinet ? Dans les *Discours* il écrit : « Le théologien reconnaît dans les faits révélés une donnée *supérieure* à toutes les données... Toute doctrine est tenue d'être raisonnable, ce qui ne veut pas dire que toute doctrine soit tenue d'être accessible à la raison ; rien n'empêche qu'elle n'accepte ce qui la surpasse[2]. » « Un petit enfant croit ce que lui dit son père... Le chrétien sait que son père a parlé : ce lui est assez. Il ne soumettra pas au contrôle de la sagesse humaine les communications authentiques de la sagesse divine. Après avoir cru que l'Evangile est de Dieu, il croira ce que dit l'Evangile ; » il ne se permettra pas de « prescrire à Dieu ce que Dieu doit dire, de réformer les axiomes de la doctrine révélée, de refaire la Bible après l'avoir acceptée[3]. » L'article de 1837 sur la seconde édition de l'*Arthur* de M. Guttinguer exprime le regret que l'Ecriture ne soit pas assez pour l'auteur « la première et la dernière des autorités ; elle seule est la vérité, rien que la vérité, toute la vérité ; » elle parle « la langue de Dieu, » on y trouve « la pensée de Dieu, sa pensée exacte, toute sa pensée[4]. » Dans une lettre du 31 août de la même année à M. Lutteroth, Vinet parle des « livres écrits sous la surveillance et la direction toute spéciale et ininterrompue de l'Esprit de Dieu » et de « l'autorité sans partage » que la Bible doit exercer sur l'individu, pour qui elle est « la seule autorité absolue[5]. »

L'*Homilétique*, professée par Vinet à Lausanne (dès 1837), renferme quelques passages très caractéristiques. Ainsi, sans insister sur la phrase où il parle de « l'Esprit qui a dicté

[1] *Etudes contemporaines*, p. 395 et 396.

[2] *Discours sur quelques sujets religieux*, 3me édition (1836), p. XII et XIII.

[3] *Ibid.* p. 198.

[4] *Littérature française au XIXme siècle*, III, 2me édition, p. 277 et 284.

E. de Pressensé, *A. Vinet d'après sa correspondance avec H. Lutteroth*, p. 241.

les saintes Ecritures » (p. 60), celui où il dit que « notre autorité sur les autres est d'autant plus grande que l'autorité de la Parole divine est plus grande sur nous-mêmes, » et celui où il demande si ce n'est pas « une chose gênante pour le prédicateur, que d'être obligé de reconnaître toujours une autorité extérieure, une autorité qui n'est pas en lui, qui n'est pas lui. » « La conscience et la raison, dit-il, acceptent la vérité et ne la créent pas ; la vérité est donnée : donnée comme un fait souverain, comme une pensée divine[1]. » Rappelons enfin ce qu'il écrivait en 1840 dans le *Semeur* : « Il faut, pour devenir chrétien, accepter les vérités de la Bible dans le sens et avec la simplicité où les prendrait un enfant[2]. »

Vinet aurait-il, plus tard, modifié ses vues sur la Bible et sur l'autorité en matière de foi ? Je ne pense pas qu'il soit possible de le prouver ; je pense même qu'il est aisé d'établir le contraire. Jusque dans ses derniers écrits, la révélation divine est identifiée avec la Bible et la vérité de celle-ci se confond avec celle du christianisme. Voyez, par exemple, dans les *Nouvelles études évangéliques*, le début du discours sur l'Intelligence humaine jugée par saint Paul : « C'est le témoignage réuni de David et de saint Paul que nous vous apportons aujourd'hui. Ou, pour parler plus exactement, c'est celui du Saint-Esprit... C'est le Saint-Esprit qui déclare que l'homme naturel est destitué d'intelligence... Voilà ce qui, selon l'Ecriture sainte, manque à l'homme et à tout homme[3]. » Il écrit dans les *Etudes* : « Il n'y a pas à choisir dans l'Evangile ; tout est à prendre, rien à laisser[4]. » Dans le discours sur la convoitise de la pensée, il dit : « Le christianisme se donne pour une révélation ; il vient nous découvrir des choses cachées... La religion propose à notre foi des mystères, c'est-à-dire des vérités inaccessibles à notre intelligence... Auriez-vous prétendu que la révélation vous révélât toutes choses ? N'avez-vous pas dû vous attendre à voir un mystère surgir de chaque révélation ? Et parce qu'il vous est

[1] *Homilétique*, nouvelle édition, p. 218 et 219.
[2] Voir *Théologie pastorale*, 2me édition p. 428.
[3] *Nouvelles études*, 2me édition, p. 48.
[4] *Etudes*, 2me édition ; le Regard, p. 39.

donné de connaître jusqu'à une certaine limite, avez-vous dû penser qu'au delà de cette limite il n'était point de vérité[1] ? » « Le principe du protestantisme a été de n'admettre d'autre autorité que celle de la Bible ; mais... un protestant est un homme qui examine avant de se soumettre. On voit que nous n'allons pas si loin que l'écrivain qui professait récemment qu'il est contraire à la liberté de se soumettre après avoir examiné[2]. »

Comment, en présence de ces textes, a-t-on pu émettre l'opinion que Vinet n'a pas nié seulement la doctrine de l'inspiration plénière ; « que son hétérodoxie allait plus loin, qu'elle portait sur l'inspiration elle-même au sens traditionnel et pas seulement sur son mode[3] ? » Comment M. Fréd. Frossard a-t-il pu dire : « Vinet niait bel et bien l'inspiration des écrits apostoliques et même, je crois, de tous les livres bibliques[4] ? » — On s'appuie sur sa lettre à M. Scholl, du 4 mai 1838[5], où il dit « qu'il a sur plusieurs points, plus ou moins graves, notamment sur l'inspiration des Ecritures, des vues très hétérodoxes, qui, je dois le dire, le sont devenues toujours plus à mesure que j'ai étudié l'Ecriture avec plus d'indépendance, de dépréoccupation et de candeur. » Mais ce qui ôte à cet aveu toute valeur probante en faveur de l'interprétation que nous combattons, c'est le fait qu'il est antérieur à plusieurs des affirmations de la divinité et de l'autorité de l'Ecriture que nous avons relevées ci-dessus et en particulier à la rédaction des *Etudes évangéliques* où se rencontrent quelques-unes des plus fortes d'entre ces affirmations. Comme on ne saurait prétendre que, si Vinet n'a pas dit toute sa pensée, il ait jamais dit ce qu'il ne pensait pas, il est très évident que ses scrupules sur la doctrine de l'inspiration ne portaient, dans sa pensée, nulle atteinte à l'autorité divine de la Bible et par conséquent avaient trait non

[1] *Nouvelles études*, p. 310, 316-317.

[2] *Ibid.* p. 323, note.

[3] M. H. Chavannes, dans la *Revue de théologie et de philosophie*, 1892, p. 233 et 234.

[4] *Ibid.* p. 234, note.

[5] Publiée dans le *Chrétien évangélique*, 1887, p. 463-465.

à l'inspiration elle-même, mais à la conception que s'en faisait la théologie du Réveil, au regard de laquelle ses idées plus libres pouvaient bien paraître de graves hérésies.

Les dernières leçons de Vinet renferment une affirmation très explicite de l'autorité doctrinale de Jésus-Christ. Cette autorité a un caractère absolu qui n'appartient à nulle autre parole que la sienne. « Jésus-Christ avait conscience de l'autorité de sa parole. En diverses rencontres, il voulut que cette parole suffît à ceux qui l'écoutaient pour reconnaître en lui plus qu'un prophète, l'inspirateur de tous les prophètes ; plus qu'un homme... Quand Jésus parle, c'est la lumière qui se montre, non à travers un milieu, mais directement et en elle-même... Sa parole fait partie de sa manifestation ; elle est divine comme tout ce qui le manifeste... Il suffit de savoir que Jésus, parfaitement saint, s'est déclaré Fils de Dieu. Cette déclaration formelle, rapprochée du caractère qu'il a déployé, est en elle-même la preuve de sa divinité[1]. »

On voit que Vinet est profondément d'accord avec la théologie évangélique pour proclamer une autorité objective, extérieure à nous, pour reconnaître comme telle la révélation divine renfermée dans l'Ecriture et pour attribuer dans l'Ecriture à la parole de Christ le plus haut degré de l'autorité, l'autorité absolue[2]. On peut juger par là de quel côté il se rangerait dans les débats actuels sur cette matière et avec quel droit la « nouvelle école » prétend être fidèle à sa pensée dans les théories qu'elle émet sur l'autorité.

M. Astié, si sévère aujourd'hui pour la conception que se fait de l'autorité l'école évangélique,— conception qui est en somme celle à laquelle se rangeait Vinet, — M. Astié lui-même ne nous donnait-il pas raison sur ce point lorsqu'il écrivait, il y a plus

[1] *Nouvelles études*, p. 363 et 365.

[2] Déjà en 1828, il écrivait à Leresche : « La distance est infinie entre Christ et le plus saint d'entre les hommes...; l'autorité morale de Paul n'est pas la même que celle de Jésus » (*Lettres*, I, p. 164). L'accent mis dans les dernières leçons sur le caractère unique de l'autorité de Jésus n'implique donc nullement chez lui un changement de vues sur l'autorité des apôtres.

de trente ans de cela, il est vrai : « Vinet va jusqu'à prévoir le cas d'un conflit entre la conscience et les prescriptions divines, à tel degré du développement ; et il n'hésite nullement à donner le pas au Créateur sur la créature. « Quelle que soit, » dit-il, la dignité de la conscience, dignité qu'elle emprunte » de Dieu, Dieu ne veut pas être supplanté par elle. Bien loin » de se dessaisir pour elle d'aucun de ses droits, bien loin » d'abdiquer en sa faveur, comme on paraît le supposer, Dieu » qui ne veut pas que la prescription s'établisse contre ses » titres, Dieu a quelquefois ordonné à la conscience elle-même » de se taire devant lui... » Voilà qui est suffisamment clair. La vérité en dehors de nous, la vérité objective n'est pas sacrifiée un seul instant à la vérité subjective, à la vérité en nous[1]. »

Et cela est, en effet, très clair !

V

Il ne suffit pas de parler de la crise qu'a traversée la pensée de Vinet. Il est hors de doute, en effet, qu'il a senti douloureusement un « conflit entre les conceptions religieuses librement acquises par lui et la doctrine généralement acceptée autour de lui[2]. » La question qu'il faudrait élucider serait celle de savoir sur quels points au juste et dans quelles limites a existé ce conflit, jusqu'à quelles profondeurs a porté la crise, qu'on ne saurait nier. Vinet aurait-il — sans avoir pu ou osé s'en expliquer publiquement — intérieurement renié le christianisme traditionnel, et la théologie nouvelle qu'il appelait de ses vœux était-elle dans la ligne de ce qu'on appelle aujourd'hui la nouvelle école ? On nous l'affirme. Examinons.

Parmi les indices de la crise, il faut rappeler en première ligne la lettre à Erskine du 25 novembre 1844. Il ne peut, dit-

[1] *Esprit de Vinet*, I, p. XXXIII. — Juger d'après cela l'assertion de M. H. Chavannes, que Vinet « a inauguré le règne de cet individualisme, de ce subjectivisme, qu'on reproche si fort, MM. Godet entre autres, à la théologie moderne » (*Revue de théologie et de philosophie*. 1892, p. 233).

[2] E. de Pressensé, *A. Vinet d'après sa correspondance avec H. Lutteroth*, p. 266.

il, enseigner selon la confession de foi tacitement convenue entre l'Eglise et ses ministres. « Sur plusieurs points qui sont tenus pour importants, qui le sont peut-être, je ne puis pas parler comme l'Eglise... Mes doutes sont plus instinctifs que raisonnés ou scientifiques, et je dois convenir qu'il est plus d'une de mes vues en faveur de laquelle je n'ai pas, au moins d'une manière claire et décisive, le témoignage de l'Ecriture[1]. » Le 29 août 1846, il écrit au même : « Le christianisme, pour moi, n'est ni exclusivement, ni par excellence, celui qu'on nous prêche depuis vingt-cinq années. Je crois cette formule impuissante et usée à l'égard des masses ; c'est un réchauffé très refroidi du XVIe siècle... Mais, ou je me trompe beaucoup, ou la nouvelle forme de l'ancienne et éternelle vérité se prépare dans les esprits, et plus tard, après notre mort, l'homme nécessaire se trouvera[2]. »

La crise datait de loin. Sans parler de la lettre à Scholl déjà citée (1838), il écrivait en 1839 à Mme Aug. de Staël : « On peut ne pas voir certaines difficultés ; mais quand on les a vues, on ne peut pas les renvoyer sans solution, » et en 1840 il parlait à Mme Forel des écrits bibliques comme d'écrits plus humains que ne le concède « une orthodoxie peu intelligente[3]. » On peut remonter plus haut et voir dans la lettre à Leresche du 19 décembre 1823 combien son esprit et sa conscience se sentaient peu à l'aise vis-à-vis de l'orthodoxie du Réveil, dont il ne pouvait accepter toutes les formules[4].

Sur quels points ont porté les doutes de Vinet, et que rejetait-il, vers la fin de sa vie, des doctrines de l'orthodoxie ? Malgré la rareté des indices que nous possédons, il n'est pas trop difficile de répondre. D'une manière générale, ce sont les allures trop dogmatiques, c'est l'intellectualisme du Réveil qui le froisse. Il écrit à Erskine : « Bien des réformes font besoin... La première devrait porter sur la forme et sur le fond même de la prédication ; il faudrait revoir notre théologie... Je ne

[1] *Lettres*, II, p. 251 et 252.
[2] *Ibid.* p. 366 et 367.
[3] *Ibid.* p. 79 et 118.
[4] *Lettres*. I, p. 35 et 36.

saurais vous dire combien l'uniformité qui règne dans nos prédications me semble factice, superficielle. On débite un chapelet de dogmes à peu près comme les catholiques débitent leur chapelet d'oraisons... On déclame contre le mérite des œuvres et l'on ne voit pas qu'on en est tout imbu lorsqu'on prétend être sauvé par des doctrines : c'est un *opus operatum* comme un autre... Je crois qu'on répondrait à un désir assez général, quoique inconscient, en remplissant la prédication d'une substance nouvelle, en prêchant un christianisme plus intérieur, en ouvrant aux âmes les trésors de cette prédication de la justice qui abonde dans les discours de notre Seigneur [1]. » Dans la lettre citée de 1823, il relevait déjà chez les représentants du Réveil « de singulières illusions, une tendance systématique et exclusive [2]. » Outre la conception littéraliste de la Bible, c'était sans aucun doute la notion tout intellectuelle de la foi, l'assurance du salut présentée comme le résultat d'un syllogisme, l'importance attachée à l'acceptation d'un certain système, à l'emploi de certaines formules, qu'il repoussait avant tout dans la théologie du Réveil. Il réclamait, dans la prédication comme dans la vie, une tendance plus morale, plus pratique, moins exclusivement dogmatique. Si la couleur générale ne lui allait pas, on peut croire que plus d'un point particulier le heurtait. La doctrine de l'élection, par exemple, telle qu'elle était proclamée par plus d'un représentant autorisé du Réveil, ou celle de la corruption totale de la nature humaine. Mais Vinet n'a pas relevé ces points particuliers. Il en est un seul, le plus important de tous sans doute, sur lequel, à plus d'une reprise, il a indiqué son dissentiment, c'est le dogme de l'expiation. « Je ne puis croire à la substitution, » dit-il à Erskine. « La translation de la coulpe du coupable sur l'innocent est décidément contredite par nos notions morales, » écrit-il [3].

[1] *Lettres*, II, p. 362 et 363.

[2] *Ibid.* I, p. 36.

[3] *Lettres*, II, 252 et 408. — Je pense que sur un autre point, à l'égard duquel nous n'avons que des données insuffisantes, le dogme de l'éternité des peines, Vinet n'était pas loin d'abandonner la conception tradition-

Cela prouve-t-il, de la part de Vinet, l'abandon des doctrines essentielles et caractéristiques du christianisme traditionnel, de ce qu'on appellerait aujourd'hui l'orthodoxie évangélique? Absolument pas. Ce qu'il repousse, ce sont les formules, c'est le système du Réveil; c'est la conception juridique de l'expiation, ce n'est pas le fait même de l'expiation, ni l'enseignement biblique sur cette matière[1]. En veut-on la preuve péremptoire? Qu'on relise l'avant-dernière page de sa dernière leçon : « Voici un second Adam qui, exerçant en sens inverse du premier la mystérieuse loi de solidarité que le premier avait exercée, absorbe en lui, en lui seul, la peine qu'un seul avait fait déborder sur tous... Ce torrent qui découlait d'Adam et qui submergeait la terre entière, Jésus-Christ le détourne, l'attire et l'absorbe... Il était convenable, c'est-à-dire absolument nécessaire, que l'auteur de notre salut fût consacré par les souffrances (Héb. II, 10);... qu'il reçût la sanction de son œuvre et portât les souffrances que nous devions porter. Sans cela, il n'était pas l'homme, le représentant de l'homme[2]. »

VI

Concluons. Sur aucun des points essentiels en litige aujourd'hui, nous n'avons vu Vinet se placer sur le terrain qu'a choisi la « nouvelle école. » Sur tous ces points, nous sommes en droit d'affirmer qu'à moins qu'elle n'eût subi une révolution profonde, le développement de sa pensée l'eût mis en opposition flagrante avec les enseignements de cette école. Un christianisme dépourvu de l'autorité objective de la Parole de Dieu contenue dans l'Ecriture, dépouillé de la divinité essentielle du Christ, de l'incarnation, de l'expiation des péchés, — voulez-vous savoir ce qu'il en eût dit? Ecoutez-le, dans les

nelle (voir M. Pétavel-Olliff, *le Problème de l'immortalité*, I, p. 297 et suiv.). Mais ce point est d'importance secondaire.

[1] Comme le reconnaît M. de Pressensé, p. 266 de la correspondance avec Lutteroth.

[2] *Nouvelles études*, p. 378 et 379. — Voir dans l'*Esprit de Vinet*, I, p. 46 et 47, quelques remarques (à propos du livre de M. Jacques Martin) qui jettent du jour sur la portée de la négation de la substitution chez Vinet.

Précautions de la foi : « L'hérésie ne nie point, ou si elle nie, c'est en affirmant. Elle honore la religion, elle veut la ramener à sa pureté primitive. C'est une respectueuse incrédulité. Que cet hommage ne vous abuse pas. Ne soyez pas assez simples pour vous laisser rassurer... Surtout ne vous laissez pas trop frapper de ce qui se montre de vrai, au premier aspect, dans chacune des erreurs qui vont à diminuer la plénitude de Christ... Ne voyez pas seulement s'il y a de la vérité dans l'opinion qu'on vous propose : il y en a nécessairement; il y en a toujours; mais la question est de savoir si quelque autre vérité, qui devait servir de complément ou de contre-poids à celle que vous remarquez, n'a point été supprimée... L'hérésie arbore, et souvent de très bonne foi, le drapeau de Jésus-Christ; elle peut d'autant plus paraître chrétienne qu'elle croit l'être et qu'elle n'annonce d'autre intention que d'épurer, de simplifier la dogmatique traditionnelle, ou de découvrir dans les paroles de l'Ecriture un sens plus intime et plus exquis que celui que le vulgaire a coutume d'y trouver[1]. »

Ce n'est pas nous qui parlons ainsi, c'est Vinet.

Nous demandons maintenant où est le Vinet de la légende et où celui de l'histoire ?

[1] *Etudes évangéliques,* p. 146, 147, 136.

REVUES

Revue philosophique

Septembre 1892.

J.-M. Guardia: La personnalité dans les rêves. — *M. Vernes:* Histoire et philosophie religieuses. — Notes et discussions — Comptes rendus et notices bibliographiques.

Octobre.

Brazier: Du trouble des facultés musicales de l'aphasie. — *Fouillée:* Le développement de la volonté (fin). — *E. Blum:* Le mouvement pédagogique. — Notes et discussions. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers.

Novembre

L. Marillier: La psychologie de W. James. — *E. de Roberty:* De l'unité de la science : les grandes synthèses du savoir. — *Th. Ribot:* Sur les diverses formes du caractère. — Variétés. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers.

Décembre.

E. Lannes: Le mouvement philosophique en Russie : II. La philosophie de Hegel et les cercles politiques. — *F. Paulhan:* La composition musicale et les lois générales de la psychologie. — *Marillier:* La psychologie de W. James (2e article). — Analyse et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers.

Janvier 1893.

L. Marillier: La psychologie de W. James (3e article). - *Gourd:* La Croyance métaphysique. — *Couturat:* La Beauté plastique — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. Laboratoire de psychologie physiologique.

Revue internationale de théologie

Janvier-mars 1893.

Reinkens: Du but final de la création (all.)— *Nikeph. Kalogeras:* Les négociations entre l'Eglise orthodoxe et le concile de Bâle au sujet de la réunion des Eglises (trad. du grec en all. par F. Lauchert). — *Ed. Herzog:* Etude exégétique sur Mat. XI, 12-19 (all.) — *J. Wordsworth:* L'ouvrage de l'évêque Copleston sur le Bouddhisme (angl.) — *E. Michaud:* La théologie et le temps présent. Discours académique, prononcé comme recteur de l'université de Berne. — Le congrès de Lucerne. — Discours sur Dœllinger par *G. Bonet-Maury*, — Bulletin théologique, par *E. Michaud.* — Chronique.

Deutsch-evangelische Blætter

Publié sous la direction du Dr Beyschlag, à Halle. Principaux articles publiés en 1892. Les chiffres romains désignent les livraisons mensuelles.

Etudes bibliques. — *Horn:* Le livre de Job, IX. — *Beyschlag:* Discours sur Jean XIV, 19 (Parce que je vis, vous vivrez), V.

Théologie polémique et pratique. — *Th. Ziemer:* Le culte des saints et la procession de Pentecôte à Echternach. X. — *Beyschlag:* La controverse récente sur le symbole des apôtres, XI. — *Beckh:* Les idées de Luther sur le rôle du gouvernement civil vis-à-vis de l'Eglise et de son organisation nationale XII. — *G. Saran:* La subdivision des grandes paroisses en vue de la cure d'âmes. VIII.

Histoire. — *Beyschlag:* Le livre posthume de Dœllinger sur la papauté (remaniement de son « Janus ») X et XI. — *Virk:* Le déclin du protestantisme à la fin du XVIe siècle, III. — *J. L. Jacobi* (ci-devant professeur à Halle): L'esprit allemand au XVIIIe siècle. Ses principaux représentants en philosophie et en théologie, II à V. — *Schöll:* Comment un prince-évêque d'il y a cent ans (F. L. von Erthal, de Würzbourg) jugeait le romanisme et le jésuitisme, IV. — *F. Nippold:* La guerre entre le protestantisme et le catholicisme en Amérique, IX. — *Le même:* Les antécédents du vieux-catholicisme d'après des lettres du pasteur Renftlé, de Mehring, en Bavière, III. — *Le même:* La politique ecclésiastique bavaroise et le pasteur Renftlé, II. — *K. Geiger:* La Salette. Le théâtre d'un miracle au XIXe siècle, VI.

Biographie. — *R. Krone :* Fridolin, l'Apôtre des Alamans, V. — *Alf. Rausch :* Justus Möser, I. — *Nasemann :* Alex. Vinet, X et XII. — *Beyschlag :* Portrait d'un pasteur du Hunsrücken (Fréd. Back, † 1879,) IX.

Etudes morales et littéraires. — *Alf. Rausch :* Influence de la patrie sur le développement moral de l'homme, IV. — *Le même :* L'individualité des différentes tribus allemandes, VII. — *P. Schulze:* Les sibylles dans la littérature et les arts, VII. — *Gonell :* La Messiade de Klopstock, ses mérites et ses défauts, V et VI. — *C. Fay :* Wolfgang Menzel, le précurseur des dénigreurs ultramontains de la littérature nationale, VIII. — *Beyschlag :* Le Gustave-Adolphe de Otto Devrient, VI.

Questions actuelles. — *F. Reichel :* Le mouvement social chrétien en Angleterre, VIII. — *Beyschlag :* Le Synode général de l'Eglise nationale de Prusse en 1891, I. — *Le même :* La situation intérieure du protestantisme allemand et le parti évangélique du centre, VII. — La 12e conférence internationnale des Unions chrétienne de jeunes gens à Amsterdam en août 1891, V. — *K. Walcker :* La lutte entre protestants et ultramontains et l'art. 166 du Code pénal allemand (blasphème et injure faite à une Eglise reconnue,) I.

Chaque livraison se termine par une *Chronique ecclésiastique* du rédacteur en chef.

Les abonnés ont reçu une *Table générale des matières* contenues dans les quinze premiers volumes (1876-1890.)

Jahrbücher für protestantische Theologie

XVIIIe année, quatrième et dernière livraison.

Graue : L'autonomie de la moralité vis-à-vis de la religion (suite) — *W. Brandt :* Le sort de l'âme après la mort d'après les idées mandéennes et persanes (fin.) — *P. Kötschau :* Le plan de l'ἀληθὴς λόγος de Celse. — *E. Schürer :* L'idée de la « possession » dans le Nouveau Testament. — *E. Nestlé :* Notes sur Gen. I, 2 et Luc I, 35, et sur le nom de Joachim (père de Marie.) — En appendice : la fin du travail de M. *Graue.*

Zeitschrift für Theologie und Kirche

Sixième livraison.

K. Sell : La foi des Eglises au miracle et la concience du pasteur protestant. — *Th. Brieger :* Le pouvoir ecclésiastique du magistrat selon les vues de Luther.

Neue kirchliche Zeitschrift

Douzième livraison.

Klostermann : Contributions à une histoire de la formation du Pentateuque : V. Une édition augmentée de l'ancien Pentateuque, antérieure à Josias. — *P. Ewald :* Le Christ biblique, fondement de notre foi. — *J. Haussleiter :* Le Testament des quarante matyrs de Sébaste. — *A. Freybe :* L'oraison funèbre du mauvais riche, de George Rollenhagen (recteur de l'école de Magdebourg, † 1609.)

Neue Jahrbücher für deutsche Theologie

Quatrième livraison.

Barth : La parabole du festin (Mat. XXII, 2-14 et Luc XIV, 16-24.) — *Ed. Riggenbach :* L'adresse du chap. XVIe de l'épitre aux Romains. — *Le même :* Histoire du texte de la doxologie de Rom. XVI, 25-27, en relation avec les autres questions de critique textuelle concernant la fin de cette épître. — *Döderlein :* L'enfant Jésus progressant en sagesse. — Bulletin.

Zeitschrift des deutschen Palæstina-Vereins

Vol. XV, quatrième fascicule.

Nouvelles de la Société allemande pour l'exploration de la Palestine. — Comte *de Schack :* Remarques sur la pierre de Job. — *J. P. van Kasteren :* Notice historique sur Shêch sa'd (dans le Hauran, où se trouve la dite pierre.) — *Ad. Erman :* Déchiffrement de l'inscription égyptienne de la même pierre. — *von Riess :* Le couvent d'Euthymius, l'Eglise de saint Pierre de l'impératrice Eudoxie et la Laura heptastomos dans le désert de Juda. — *L. Spiess :* Le portique royal d'Hérode dans le temple de Jérusalem. — *E. Nestlé :* Communications diverses. — Bulletin.

Zeitschrift für Kirchengeschichte

Vol. XIII, deuxième et troisième livraisons.

Bröcking : A propos de Bérenger de Tours. — *Lempp :* Origines de l'ordre des Clarisses. — *Gelzer* : Contributions à l'histoire de l'Eglise russe, d'après des sources grecques. — *Vetter :* La fuite de Witzel hors de la Saxe albertine. — *Schäfer :* Carlstadt en Danemark. — *Kolde :* Correspondance de Luther et Mélanchton avec les margraves George et Frédéric de Brandenbourg. — *Nebelsieck :* Lettre de François de Enzinas à Juan Diaz (1545). — *Böhmer :* Le commencement de l'Historia de statu Belgico deque religione Hispanica par F. de Enzinas. — *Lohmeyer :* Rapports sur le collège des Jésuites de Braunsberg en Ermlande, des années 1584 à 1602. — Miscellanées de MM. *Bratke*, *Becker*, *Schaumkell*, *Distel*, *Kawerau*, *Nebelsieck*.

Theologische Studien und Kritiken

1893, première livraison.

Meinhold : Remarques sur Esaïe XXVIII. — *Seeseman :* Les Nicolaïtes. — *N. Muller :* Conrad Wimpina. — *Bajorath :* L'Eglise séparée de Jean de Labadie et l'Unité des frères de Zinzendorf. — *Hain :* Essai d'une explication définitive de l'ellipse de Phil. II. 5. — *Nestlé :* Ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, Phil. II 6. — *Häring :* Contributions à la doctrine concernant l'Ecriture Sainte. A propos des ouvrages de Kölling, Dieckhoff et Gess.

ESSAI
D'UNE THÉORIE CRITIQUE DE LA CONNAISSANCE RELIGIEUSE

PAR

A. SABATIER

I

Qui dit conscience dit science ou, tout au moins, commencement de science. La conscience, en effet, ne va pas sans représentation. En d'autres termes, aucune modification du moi ne devient consciente qu'en éveillant immédiatement dans l'esprit, grâce à notre faculté imaginative, une image *représentative* de l'objet qui l'a produite et du rapport de cet objet avec le moi. Toutes nos sensations et tous nos sentiments sont accompagnés d'images. Le sentiment religieux n'arrive pas à la lumière de la conscience par une autre voie. C'est parce qu'il est un état ou un mouvement conscient de l'âme, qu'il devient lui aussi principe de connaissance.

La vie mentale, en aucun genre, ne débute par des idées claires et abstraites. Une idée dérive d'une image, et, pour faire éclore celle-ci, une impression externe ou interne est nécessaire. Il est bien vrai que l'idée ou l'image ont le mystérieux pouvoir à leur tour de reproduire et de renouveler la sensation ou le sentiment dont elles sont nées. C'est là-dessus qu'est fondé l'art de la pédagogie et que repose la puissance de la tradition. Mais il ne faut pas que les habitudes pédagogiques

nous fassent illusion au point de nous persuader qu'à l'origine l'idée ait précédé la sensation. Le développement de la vie mentale chez l'enfant est fait pour nous démontrer le contraire. Nous ne connaissons que ce dont nous ou nos semblables avons été affectés en quelque mesure. Nos idées ne sont que la notation algébrique de nos impressions et de nos mouvements. Ce qui est absolument hors de notre vie est aussi hors de notre vue. Sans les sensations externes qui représentent l'action du monde sur le moi, nous n'aurions aucune science du monde. Sans la réaction subjective du moi contre cette action du monde, réaction qui se manifeste dans la vie morale, esthétique et religieuse de l'âme, nous n'aurions aucune idée morale ou religieuse, aucune notion du bien ou du beau. Toutes nos idées métaphysiques viennent de là.

Il est vrai qu'il reste à savoir ce que valent les idées de cet ordre. C'est le problème particulièrement complexe et délicat que nous abordons ici. Il n'y a point de philosophie sérieuse qui ne débute aujourd'hui par une théorie de la connaissance. La connaissance religieuse ne saurait exciper d'aucun privilège. La critique en est d'autant plus nécessaire que l'illusion y est plus facile et se revêt d'un caractère sacré. Le théologien qui entreprend la tractation scientifique des idées religieuses sans avoir au préable mesuré la portée de l'instrument qu'il emploie et la valeur des matériaux qu'il met en œuvre, ne sait pas proprement ce qu'il fait.

Mais il n'existe qu'un moyen de faire la critique de nos connaissances en quelque ordre que ce puisse être. Pour savoir ce qu'elles valent, il faut demander d'où elles viennent et comment notre esprit les acquiert.

II

Trois explications de l'origine de nos connaissances ont régné autrefois en philosophie : l'hypothèse d'une révélation primitive, la théorie idéaliste, la théorie sensualiste.

La première a été rajeunie, il y a trois quarts de siècle, par [illegible] et Joseph de Maistre. Elle n'a plus besoin d'être

réfutée. D'après cette hypothèse, nos idées ne nous viendraient pas du dedans, de la force naturellement productive de l'esprit, mais du dehors et par voie de communication surnaturelle. Cette communication de Dieu aurait consisté à l'origine dans le don fait au premier homme d'une langue parfaite. Le mot exact aurait apporté l'idée juste. « L'homme, disait de Bonnald, a pensé sa parole avant de parler sa pensée. » Si l'on a vu des erreurs s'introduire et régner parmi les hommes durant tant de siècles, c'est qu'ils n'ont pas su garder sans altération le dépôt sacré de cette langue et de cette philosophie primitives. Est-il donc nécessaire de montrer combien cette théorie est contraire à toutes les observations de la psychologie et de l'histoire ? On dit que, dans certains pays, il existe encore une certaine botanique suivant laquelle le Grand Esprit, ayant créé les arbres de la forêt, vient chaque printemps, dans la nuit, coller à leurs rameaux des feuilles et des fleurs. La communication d'idées ou de vertus surnaturelles au premier homme n'implique pas moins contradiction ; elle nous force en effet d'imaginer en lui des pensées antérieures à l'action de son intelligence et des vertus antérieures à l'exercice de sa volonté. De plus, on méconnaît la nature de l'esprit lorsqu'on en fait je ne sais quoi de passif et d'inerte. L'esprit, c'est la force pensante et voulante, c'est-à-dire une force essentiellement productive de pensées et de volitions. S'il n'est pas cela, il n'est rien. Il faut sans doute affirmer que Dieu pose cette force et en dirige l'évolution, mais il est contradictoire de dire à la fois qu'il la pose et qu'elle reste improductive.

Cette hypothèse d'ailleurs n'a d'autre but que de fonder, en la faisant remonter jusqu'aux premiers temps, l'autorité divine d'une tradition infaillible. Les idées révélées d'abord par Dieu ont, par cela même qu'elles sont des idées de Dieu, une valeur absolue et éternelle. L'homme ne les trouve garanties que dans la caste religieuse à qui le dépôt en a été confié et qui les conserve intactes. Ainsi surgit l'idée d'une autorité infaillible. Mais, pour qui sait remonter l'histoire d'une idée, celle de l'autorité infaillible a sa date d'origine marquée ; elle n'apparaît qu'assez tard ; elle s'est élaborée fort lentement

suivant une loi psychologique facile à découvrir. Partout, dans toutes les traditions des religions et des églises, on la voit naître après toutes les autres doctrines comme la clef qui ferme et soutient la voûte. C'est un dernier dogme dérivé logiquement des autres dogmes qu'il va ensuite garantir. Tel, le dogme de l'infaillibilité du pape promulgué au Vatican en 1870 ; tel, dans le protestantisme, celui de l'infaillibilité de la Bible achevé par les théologiens du XVIIe siècle. Etayer la valeur des notions religieuses au moyen d'une autorité surnaturelle sous prétexte de les rendre indiscutables est un cercle vicieux ; on ne voit pas que l'autorité est le produit de ces notions elles-mêmes. Tous les systèmes d'autorité finissent par s'enfermer dans ce cercle et par y périr.

La théorie idéaliste de l'origine des idées n'est que la forme philosophique de la précédente. C'est toujours un essai de ramener nos idées générales à l'entendement divin comme à leur source première. Les idées pures, les idées-types, suivant Platon, constituent le cosmos intelligible dont les phénomènes matériels ne sont que des ombres éphémères et sans réalité. Concevoir purement ces idées divines, c'est atteindre la réalité transcendante des choses, c'est posséder la vraie science. Du platonisme au réalisme de la scolastique dans sa première période, de celui-ci à la géométrie de Spinoza et à la dialectique de Hegel, la forme de la théorie a varié constamment ; le fond reste le même. Hegel disait toujours : « le rationnel, c'est le réel » et, pour lui comme pour Platon, la science absolue se résolvait dans une logique parfaite.

Depuis longtemps la psychologie a décelé l'illusion scientifique de l'idéalisme. Nous ne voulons pas rappeler le piteux échec de toutes les tentatives faites autrefois ou de nos jours pour déduire à priori les lois du monde physique et à plus forte raison les découvertes qu'on y doit faire. Partout dans ce domaine, la méthode d'observation a remplacé la méthode déductive. La raison en est simple. Une idée, pour haute qu'elle soit, ne peut donner que ce qu'elle contient, c'est-à-dire d'autres idées. Nous savons bien que nos idées sont dans notre

esprit, mais elles y sont à l'état d'idées. Comment savoir que les objets qu'elles représentent existent hors de nous? Par la logique seule on ne saurait passer de l'idée d'une chose à la réalité extérieure de cette chose. Il y faut l'expérience. Sans elle, nos idées sont des formes vides. On peut jouer indéfiniment avec elles sans jamais atteindre rien d'objectif. Ce sont coquilles de noix sans amande. L'idéalisme pur, loin de donner une solide théorie de la science, aboutit donc au scepticisme, c'est-à-dire à la négation de la science même.

L'excès et l'échec des théories idéalistes de la connaissance ont toujours amené dans l'histoire la théorie opposée du nominalisme sensualiste, d'après laquelle nos idées ne sont que des sensations transformées. Malheureusement le sensualisme, en posant cet axiome, ne s'est jamais expliqué sur la nature et encore moins sur la cause de cette transformation merveilleuse. « Il n'y a, disait Locke, rien dans l'intelligence qui ne soit déjà dans les sens. » A quoi Leibnitz avait le droit de répondre : « excepté l'intelligence elle-même, » c'est-à-dire la force qui de la sensation tire la connaissance. En supprimant ce principe idéal, on arrive fatalement à écarter de la science tout élément de nécessité, c'est-à-dire toute valeur générale. Avec Hume, la théorie sensualiste, loin de rendre compte de la science, aboutit au phénoménisme pur, c'est-à-dire encore au scepticisme. Il en est, en effet, de la sensation isolée comme de l'idée pure ; on a beau la presser, on n'en peut tirer que ce qu'elle renferme, c'est-à-dire des apparitions contingentes, sans lien entre elles. Le matérialisme est encore plus embarrassé pour donner une théorie quelconque de la science, car il ne réussit pas même à expliquer la sensation. Entre un mouvement mécanique et un phénomène de conscience il subsiste un abîme toujours infranchissable. L'une des marques les plus évidentes de l'infériorité philosophique du positivisme français, c'est qu'il n'ait pas même abordé ce problème de la connaissance et qu'il ait pu se constituer sans autre psychologie que la vulgaire.

III

Les esprits qui pensent, se peuvent aujourd'hui diviser en deux classes : ceux qui datent d'avant Kant et ceux qui ont reçu l'initiation et comme le baptême philosophique de sa critique. Ces deux sortes d'esprits auront toujours beaucoup de mal à s'entendre. Les premiers sont dogmatiques ou pyrrhoniens. Les seconds ne comprennent plus ni le pyrrhonisme ni le dogmatisme. Le point de vue, pour eux, s'est déplacé. Grâce à Kant, nous jugeons et nos connaissances et notre faculté de connaître elle-même ; nous nous sommes rendu compte des conditions dans lesquelles elle fonctionne, des formes qui la déterminent et l'emprisonnent, des limites qu'elle ne saurait franchir. Kant a pu, sans exagération, comparer la révolution qu'il accomplissait en philosophie à celle que la découverte de Copernick a opérée dans le système du monde. En philosophie aussi, le soleil a cessé de tourner autour de la terre et l'antique illusion à été vaincue et dissipée. L'idée et la réalité ne coïncident plus entièrement ; elles sont disjointes. L'intelligible est sans doute réel ; mais il n'est pas sûr que tout le réel soit intelligible. La réalité nous est apparue non seulement débordant nos connaissances, mais nos moyens de connaître. L'homme a pris conscience de ses limites et du caractère radicalement subjectif de ses facultés. Dès lors, la notion religieuse du mystère est rentrée légitimement dans sa conscience. Il a retrouvé l'humilité intellectuelle. Comme son corps, son esprit est un milieu entre l'infiniment grand et l'infiniment petit, entre rien et tout. La philosophie déductive de l'unité et du déploiement, nécessaire et continu, d'une substance éternelle, fait place à la philosophie de l'observation qui se trouvera être également celle des antinomies dont le conflit permanent fait la marche ascensionnelle du monde et de la vie.

En même temps, le Kantisme a permis de faire la théorie *scientifique* de la science. La vérité ne s'est trouvée ni dans le dogmatisme platonicien, ni dans le pyrrhonisme que Pascal, guidé par l'instinct du génie, combattait avec une égale éner-

gie. S'il y a, dans la science moderne, une certitude invincible au pyrrhonisme le plus subtil, il y a aussi un sentiment des limites de notre faculté de connaître et du caractère relatif de nos constructions les plus solides qui empêche à jamais que l'homme s'enorgueillisse jusqu'à se croire Dieu. Etre dans ce milieu, c'est être dans la vérité. Nous sommes absolument certains de ce que nous savons, mais nous ne le savons que d'une science humaine. Nous sommes arrivés à nous mieux connaître et c'est le grand bénéfice de tout véritable progrès en philosophie. Le *connais-toi toi-même* est la règle éternelle.

La théorie kantienne de la connaissance, en satisfaisant l'esprit, fait saillir du même coup les antinomies profondes dont le jeu normal constitue la vie même du moi et en explique les multiples manifestations. Nous n'en voulons saisir qu'une seule, la plus radicale et la plus féconde, à laquelle d'ailleurs toutes les autres se peuvent réduire.

Il y a deux éléments dans toute connaissance : un élément à posteriori qui vient de l'expérience, et un élément à priori qui vient du sujet pensant. Le premier est la *matière* de la connaissance ; le second en est la *forme*. Séparés, ces deux éléments restent inproductifs. Avec le premier seul, comme on l'a dit, nous n'avons qu'une réalité non sue; avec le second seul, nous n'avons qu'une science sans réalité. Leur union les rend féconds l'un et l'autre en organisant les données de l'expérience dans les formes nécessaires de la pensée. Le principe de causalité, par exemple, n'est pas dans les choses, il est dans l'esprit et c'est l'esprit qui enchaîne spontanément tous les phénomènes. La science, au fond, ne consiste en rien d'autre que dans ce lien nécessaire, cet enchaînement causal des choses entre elles. Où la chaîne se rompt, s'arrête le savoir positif. Ce clair sentiment d'ignorance sur les points où elle ignore en effet, c'est encore une partie de la science et l'une de ses principales forces, car il prouve qu'elle se connaît très bien elle-même et connaît aussi les conditions hors desquelles elle n'est plus. Mais, triomphante ou tenue en échec, la science positive ne peut ni renoncer à sa méthode

et à sa mission ni les modifier. Elle ne peut que chercher à compléter la chaîne des phénomènes et à l'allonger. Les succès de cet effort toujours identique, toujours allant dans le même sens, sont ce que l'on appelle ses conquêtes ou ses progrès. Il ressort de là que la tendance irrésistible de la science est d'étendre sur l'ensemble des phénomènes le réseau toujours plus serré d'une nécessité invincible. Le déterminisme, voilà son dernier mot.

D'autre part, le moi qui connaît, est aussi un moi agissant. Sa pensée elle-même, à la bien prendre, et ce déploiement de science ne sont que l'une des formes de son activité intime. Il veut et il doit vouloir. Si le monde agit sur lui par la sensation, il agit incessamment sur le monde par ses actes. Et qu'on ne dise pas que la volonté ne représente qu'une réaction mécanique du moi équivalente juste à l'action du monde extérieur sur lui, une simple transformation de force, car cela n'est pas vrai. Sans aborder ici le problème de la liberté, il est certain que je ne donne pas seulement en volonté ce que j'ai reçu sous forme de sensation. Je délibère sur les motifs qui me poussent à agir; je choisis entre eux; je me sens obligé; je dois vouloir le bien. Il est impossible de concevoir l'action morale sans l'idée d'un but, c'est-à-dire sous une autre forme que la forme téléologique. Or la mécanique exclut la téléologie. La responsabilité et l'obligation internes ne sont pas moins les lois essentielles et les formes nécessaires de la volonté que la nécessité logique est la loi de la pensée. Mais aussitôt surgit dans l'homme lui-même le plus tragique des conflits. Le déterminisme scientifique rend impossible l'activité morale, et l'activité morale rompt le déterminisme de la science. Si le déterminisme mécanique est vrai absolument, ma volonté est nulle; je ne suis plus qu'un automate. Si ma responsabilité est sérieuse, si mon énergie personnelle n'est pas une illusion, il y a dans le monde autre chose que de la mécanique, et, pour l'être, d'autres lois que les lois mécaniques. Ainsi divisé en moi-même, je ne puis pas faire ce que je sais, et je dois faire ce que je ne sais pas. Je reste flottant entre une science qui n'est point morale, et une morale que je sens ne pouvoir être

sue. L'intelligence tue en moi la volonté. A mesure que l'une se développe, l'autre s'affaiblit jusqu'à s'évanouir. Plus et mieux je connais les lois du monde, moins j'ai de raison de vivre et d'agir. Ma morale, à chaque acte, dément ma science, et ma science, à chaque affirmation, réfute ma morale. Tel est le mal profond du siècle, la misère spirituelle des meilleurs d'entre nos contemporains. Ils sentent que, chez eux, l'énergie vitale est en raison inverse de l'étendue et de la pénétration de la pensée. Alors ils en viennent à dire que le pessimisme, un pessimisme radical, est le vrai ; que l'existence, le vouloir, le désir sont le mal premier et que le suprême effort de la science doit être de nous en délivrer, en nous délivrant de toutes nos illusions ; après quoi, à son tour, elle s'éteindra elle-même faute d'aliment dans la nuit du nirvanâ.

Cependant le sujet conscient est un. On ne peut le proclamer vain, sans proclamer en même temps la vanité de ses idées comme de ses œuvres. La ruine de la morale entraîne avec elle la ruine de la science. Aussi bien le conflit dont nous parlons est-il autre chose qu'une contradiction théorique dont il soit possible d'ajourner ou d'attendre indéfiniment la solution. Le conflit est pratique ; il est d'ordre vital et non intellectuel. C'est une dissolution intérieure de l'être lui-même, une lutte entre ses facultés élémentaires où l'homme entier s'affaiblit, s'exténue et meurt.

La solution, s'il y en a une, ne saurait donc être que pratique également. Il s'agirait de rendre à l'esprit confiance en lui-même. Il faudrait accroître l'énergie de sa vie intérieure afin qu'il trouvât en sa propre conscience la force de croire et d'affirmer en face de l'univers la souveraineté de l'esprit. Cela revient à dire que la solution du conflit c'est la religion, non sans doute une religion extérieure entre les mains de laquelle abdiqueraient la pensée et la volonté de l'homme, — cela ne rétablirait en rien leur harmonie intime et vivante, — mais j'entends une religion intérieure, une activité de l'esprit se saisissant lui-même, et, par un acte de foi intime, qui, dans cet ordre, n'est que la force ou l'élan instinctif de l'être qui veut persévérer dans l'être, s'affirmant à lui-même la réalité

de sa vie spirituelle, en un mot, ayant, en tant qu'esprit individuel, la religion profonde et triomphante de l'esprit.

Ainsi le conflit de la raison théorique et de la raison pratique engendre éternellement la religion dans le cœur de l'homme. C'est la fissure dans le rocher par laquelle jaillit la source vive.

Montrons plus clairement encore cette genèse nécessaire de la religion.

En observant, en raisonnant, en généralisant, j'arrive à une certaine connaissance de ce qui m'entoure; cette connaissance des objets du dehors forme au dedans de moi le contenu de ce que j'appelle ma *conscience du monde*. D'autre part, en agissant, en vivant, en exerçant ma volonté, se forme ce que j'appellerai la *conscience active du moi*. Conscience du moi, conscience du monde se conditionnent et se déterminent l'une l'autre et ne sauraient exister l'une sans l'autre. Mais, en même temps, elles forment une antithèse tragique. Le moi veut s'emparer du monde et le monde, à la fin, dévore le moi. La pensée triomphe de la nature physique et la méprise; la nature physique prend sa revanche et engloutit la pensée dans son abîme. La conscience du moi veut ramener à elle la conscience du monde; et celle-ci absorbe et dévore la conscience du moi. La synthèse et la conciliation de ces deux termes, qui sont en nous dans cet état de guerre mortelle, ne se peuvent trouver que dans la conscience de quelque chose de supérieur et au moi et au monde et d'où dépendraient absolument et le monde et le moi. Cette conscience synthétique et pacificatrice, c'est la conscience de l'être en soi, de l'être souverain, de Dieu. Pour échapper à sa détresse psychologique, l'homme n'a jamais eu que ce moyen de salut. Le sauvage y avait recours, suivant son degré de vie intellectuelle, quand sous la terreur des phénomènes de la nature et de la mort sans cesse menaçante, il appelait à son secours la puissance obscure de ses dieux. Le philosophe, nourri de spéculation et arrivé à la conscience dualiste et partagée des disciples de Kant, obéit au même élan instinctif et à la même nécessité vitale, quand

il cherche dans la conscience de Dieu la conciliation du conflit qu'il sent entre la conscience du moi et celle de l'univers, entre sa raison pure et sa raison pratique. Il lui faut un être universel dont il sente et accepte la dépendance et dont il puisse également faire dépendre tout l'univers. Dès lors il faut que cet être ne soit pas seulement nature physique, mais aussi soit esprit; car il reconnaît, dans sa force spirituelle propre, la manifestation intime de l'esprit universel. En s'unissant à celui-ci, il affirme et confirme sa propre vie; il sent Dieu *intérieur* dans sa pensée sous forme de loi logique, dans sa volonté sous forme de loi morale. Il est sauvé par la foi au Dieu intérieur, en qui se réalise l'unité de son être.

Il est donc vrai de dire que l'esprit humain ne peut croire en soi, sans croire en Dieu, et d'autre part, il ne peut croire en Dieu, sans le trouver en soi.

C'est un *salto mortale*, diront quelques esprits superficiels, étonnés d'une apparente déduction qui fait jaillir ainsi l'activité religieuse du moi du fond même de sa détresse et de sa désespérance. A quoi nous répondons : c'est, au contraire, un *salto vitale*, l'acte instinctif et réfléchi tout ensemble qui pousse l'esprit à s'affirmer à lui-même la valeur absolue de l'esprit. Considérée à ce premier moment psychologique de sa naissance, la foi religieuse de l'esprit en lui-même et en sa souveraineté, car c'est tout un, n'est que la forme supérieure et comme le prolongement de l'instinct de conservation qui règne dans la nature. L'esprit écrasé sous le poids des choses se relève et triomphe dans le sentiment de la dignité éternelle de l'esprit.

« L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant... Quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien. Toute notre dignité consiste donc à bien penser. »

Ce qu'il faudrait reconquérir avant tout le reste, c'est cette intime et haute religion de la pensée.

Au témoignage de Pascal ajoutons celui de Descartes :

Le *cogito ergo sum* serait le plus infirme des raisonnements s'il n'était une autre forme de cet acte religieux initial de la pensée qui ne veut ni ne peut douter d'elle-même.

Dès sa première démarche, la philosophie implique donc l'activité religieuse de l'esprit et même ne se peut constituer sans elle.

IV

Ne nous y trompons pas cependant ; ne nous imaginons pas que nous avons ainsi résolu théoriquement le problème ou établi une doctrine quelconque. Cette issue ouverte au conflit des deux ordres parallèles de nos facultés est exclusivement pratique ; c'est un acte de confiance, non une démonstration, une affirmation qui suppose, non des preuves scientifiques, mais de l'énergie morale. Cet acte, il faut le faire, ou bien il faut mourir. Il n'y a pas d'autre contrainte ici que le désir de vivre ; mais celle-là est irrésistible, sinon pour chaque individu en particulier, du moins pour l'humanité prise dans son ensemble. L'individu se peut suicider ; l'humanité veut vivre et sa vie est un acte de foi.

Cette solution pratique implique néanmoins la possibilité et l'espérance d'une solution doctrinale. Elle l'implique de deux manières : d'abord psychologiquement, parce que le moi de la raison théorique est aussi celui de la raison pratique et se sent un seul et même sujet connaissant et agissant ; ensuite spéculativement, parce qu'en croyant à la souveraineté de l'esprit en nous et dans le monde, nous affirmons que l'homme et le monde ont dans l'esprit le principe et la fin de leur être. Dans la conscience de Dieu une fois éveillée en nous, se concilient ainsi, au moins en espérance, la concience du moi et la conscience du monde aujourd'hui toujours en lutte et en tentation réciproque. Cette foi religieuse de l'esprit en lui-même nous permet d'anticiper la solution et d'affirmer qu'au sommet de leur développement complet et dans leur entière perfection, la science et la vie morale se rejoignent et s'unissent dans une éternelle harmonie. Ainsi en Dieu existe, évidente déjà pour la foi, la conciliation de la raison théorique et de la

raison pratique, lesquelles semblent aujourd'hui se développer parallèlement sans pouvoir se rencontrer jamais. N'oublions pas que nous sortons du néant ou si l'on veut de l'inconscience et que nous émergeons lentement à la lumière de la vie de l'esprit. L'homme n'est pas, il se fait. Quand on y regarde bien, on découvre que cette irréductible antinomie qui nous désespère, est la condition même de son développement spirituel. L'esprit ne se dégage des liens de la nature, sa mère, que par une lutte incessante. Qui dit lutte dit opposition et victoire. L'expérience démontre que rien ne spiritualise, n'approfondit et ne purifie plus la moralité que les contradictions de la science, et qu'en définitive rien ne sert mieux la science qu'une moralité haute et désintéressée. Ces deux sœurs, en apparence ennemies, sont jumelles, dis-je, et on les a toujours vu croître et triompher ensemble par l'exercice qu'elles se donnent l'une à l'autre, en se contredisant incessamment.

Dans son labeur, l'humanité bâtit une cathédrale éternelle dont les deux colonnes maîtresses sont la science et la vie sainte. Elles surgissent lentement du sol et s'élèvent parallèlement dans les airs. Entre les ouvriers qui travaillent à cette œuvre divine, les uns se découragent et doutent qu'elles puissent jamais se rejoindre et former la voûte rêvée. D'autres, par impatience, infléchissent la rectitude sévère des lignes de la construction ; mais le travail apocryphe et menteur qu'ils font ainsi se ruine et se démolit de lui-même, parce qu'il viole la rigueur du plan mystérieux de l'architecte invisible. L'ouvrier religieux est humble ; il se garde et de l'impatience qui nous rend infidèles et du découragement qui nous fait lâches. Il vit par la foi, non par la vue ; il élève les deux piliers de sa vie intérieure en obéissant aux règles prescrites, sachant que son devoir n'est pas de les faire converger arbitrairement et se joindre avant l'heure, mais, pierre à pierre, de les édifier toujours plus hauts, plus solides et plus droits. La science n'est positivement servie que par ceux qui appliquent en toute rigueur les lois de la recherche scientifique. De même, nous n'avançons dans la vie morale qu'en obéissant sans lâcheté à la loi idéale de la conscience. Ainsi nous reste toujours une

raison suffisante de penser et d'agir. Persévérer dans ce double effort, c'est y croire et c'est trouver, dans cette foi impérative de la vie même, une nouvelle force et une première récompense.

Par la sensation réceptive se révèle à notre conscience le monde physique ; par l'action subjective se révèle le monde moral. De là deux ordres de connaissances qui se développent parallèlement : l'ordre des connaissances physiques, tout objectif, et celui, tout subjectif, des connaissances morales; la science de la nature et la science ou mieux la conscience de l'esprit.

Toutefois on se tromperait, si, pour les différencier, on se bornait à l'opposition vulgaire des phénomènes sensibles externes et des phénomènes psychiques internes. Les deux ordres de connaissances se distinguent et se caractérisent par leur origine et leur méthode plus que par la différence de leurs objets. Ainsi le moi, par un côté, est dans la nature et il est le théâtre d'une série de phénomènes qui peuvent être observés, décrits et expliqués comme tous les autres phénomènes naturels. La corrélation des modifications psychiques et des modifications physiologiques du système cérébro-spinal, le mécanisme logique de la mémoire et de l'association des idées, les formes de la sensation et les conditions de la volonté, toute cette psychologie qu'on appelle à bon droit scientifique rentre dans le domaine des sciences de la nature. C'en est un canton qui peut et doit être exploré comme tous les autres. Quoique se passant dans le moi, tout cela s'y passe, en quelque sorte, sans lui et hors de lui, c'est-à-dire sans son intervention ou même son consentement.

La mathématique n'est pas autre chose que la théorie abstraite des deux formes de la sensation, l'espace et le temps; pour cette raison, elle se trouve à la base des sciences de la nature. Au-dessus s'élèvent, par ordre de spécialisation et de complexité toujours plus grandes, la mécanique, la physique, la chimie, la physiologie, la psycho-physiologie, la logique, etc. Considérées dans leurs résultats, ces sciences objec-

tives organisent les phénomènes en un enchaînement mécanique absolu. Mais si vous les considérez au contraire dans l'énergie spirituelle qui les produit, elles apparaissent alors comme la révélation de l'activité créatrice du sujet pensant. L'œuvre sert à faire connaître l'ouvrier. Ce qu'on appelle vulgairement la science paraît aux esprits superficiels quelque chose d'absolu, existant en soi et pour soi. C'est une illusion. La science suppose un sujet qui sait et qui apprend sans cesse. Il faut, pour faire œuvre scientifique, de l'attention et de la persévérance, de la loyauté et du désintéressement, c'est-à-dire une forte activité subjective du moi. Après avoir étudié, dans les sciences, le fruit de ces labeurs, on peut étudier la force même qui s'y déploie ; après les découvertes et dans les découvertes mêmes, la puissance mystérieuse qui les a faites. Cette puissance psychique considérée en elle-même, peut et doit devenir objet de connaissance, une révélation de l'esprit à l'esprit même. Il faut que cette énergie pensante s'affirme à soi sa propre valeur, sans qu'elle puisse la déduire de rien d'autre que de son propre exercice : « Je pense, donc je suis. » Ainsi se fonde et se légitime la philosophie dans son domaine propre et son indépendance et c'est la première des disciplines morales, au moins, logiquement parlant ; puis viendront l'histoire, la théologie, la morale, l'esthétique, la politique, etc. Sans doute ces deux ordres de connaissances ont d'intimes rapports et il se fait entr'elles de constants échanges. La plupart des sciences enseignées dans les écoles sont même des sciences mixtes. Le savant le plus strict a beau vouloir s'enfermer dans la seule étude des phénomènes ; il sort nécessairement du phénoménisme dès qu'il veut résumer son savoir et formuler par exemple l'unité du cosmos. De même les connaissances morales et religieuses ne sauraient exprimer leur objet sans se servir de métaphores empruntées à l'expérience phénoménale, et elles ne progressent en réalité qu'en profitant des sciences de la nature. Notre conscience du monde ne s'achève qu'à l'aide de notre conscience du moi et notre conscience du moi ne se développe et ne se rectifie que par notre conscience toujours agrandie du monde. Encore une fois cela

est évident; mais il importe d'éviter les confusions, dans lesquelles on a trop longtemps vécu, entre des connaissances rendues essentiellement différentes par la différence même de leur origine. Notre vie intellectuelle est semblable à une ellipse à deux foyers de lumière : d'un côté, le foyer de la vie *réceptive* du moi où s'élaborent, en savoir phénoménal, toutes les sensations reçues, d'où qu'elles viennent; de l'autre le foyer de la vie *active* du moi où viennent se concentrer toutes les révélations de la puissance de l'esprit. Qui ne distingue pas ces deux foyers de l'ellipse de notre vie mentale et transforme celle-ci en un cercle avec un centre unique, reste dans la confusion de l'antique chaos.

Cela étant, il n'est pas difficile de ramener à une double unité primordiale les deux séries de disciplines. Les sciences de la nature ont à leurs racines la science de l'étendue et du nombre, parce que, quels que soient les phénomènes qu'elles étudient, elles les apprécient et les déterminent par des nombres ou des lignes géométriques. Dans les sciences de la nature, tout se compte, se mesure et se pèse. Leur unité fondamentale est donc l'axiome primordial des mathématiques. Quant aux sciences morales, il en va tout autrement. Nombre et poids ne sont rien ni en religion, ni en morale, ni en esthétique, ni en métaphysique. Tout ici repose sur un jugement de dignité ou de valeur relative, par conséquent, sur l'acte de foi ou de confiance énergique de l'esprit en lui-même. Croire en la dignité de la vie active de l'esprit, voilà le fondement sur lequel reposent toutes les disciplines subjectives : philosophie, théologie, morale, esthétique, etc. Tout s'écroule ou se relève avec cette foi-principe, comme tout s'écroulerait dans la science si les axiomes mathématiques venaient à faillir. Cet acte primordial de foi est, nous l'avons vu, un acte d'essence religieuse. Donc l'unité et le fondement de toutes les disciplines morales se trouve dans la religion intérieure de l'esprit, et non ailleurs.

Il resterait maintenant à comparer ces deux catégories de disciplines pour faire ressortir le caractère, la méthode et la valeur de chacune d'elles.

V

Le premier contraste que nous avons déjà vu apparaître, mais qu'il faut étudier de plus près, entre la connaissance de la nature et les connaissances morales et religieuses, c'est que la première sera *objective* et que les secondes ne pourront jamais sortir de la *subjectivité*. Cela ne veut point dire que la certitude de celles-ci est moindre ; cela veut dire qu'elle est d'un autre ordre, se produit d'une autre façon et avec d'autres caractères.

Il est certain qu'en un sens aussi la science de la nature est subjective, car elle dépend de notre constitution mentale et des lois de notre faculté de connaître. Mais la connaissance religieuse et morale est subjective encore d'une autre manière et pour une raison plus profonde. L'objet de la connaissance scientifique est toujours hors du moi et c'est à le connaître comme objet hors du moi que consiste l'objectivité de cette connaissance. Mais l'objet de la connaissance religieuse ou morale, Dieu, le Bien, le Beau, ce ne sont pas là des phénomènes ; Dieu ne se révèle que dans et par la piété, le Bien que dans la conscience de l'homme bon, le Beau que dans l'activité créatrice de l'artiste. Cela revient à dire que l'objet de ces sortes de connaissances est immanent dans le sujet même et ne se révèle que par l'activité subjective de ce sujet. Supprimez d'une façon absolue tout sujet religieux et moral, ou bien enlevez-lui toute activité personnelle et vous supprimez l'objet même de la morale et de la religion.

Précisons encore mieux cette antithèse frappante des deux ordres de connaissances. Quel est le fondement et le signe de l'objectivité de la science des phénomènes ?

On peut théoriquement se demander si le monde de la science, le monde qui nous *apparaît* est exactement le monde réel, existant hors de nous. Ainsi arrive à se poser, dans la philosophie de Kant, la fameuse question de la *chose en soi*. Mais il est également certain qu'au nom de cette philosophie

cette question doit être logiquement écartée. On s'étonne même que l'auteur de la *Critique de la raison pure* n'ait pas immédiatement fermé cette porte ouverte au scepticisme scientifique. Après sa critique, en effet, il est évident que ce substratum qu'on s'efforce d'imaginer comme support aux phénomènes, que cette substance indéterminée et indéterminable qu'on se représente sous les formes et les qualités des choses, est tout ensemble un non-être et un non-sens. *Das Ding an sich ist ein Unding*. C'est un reste de vieille métaphysique qu'il faut achever d'éliminer de la philosophie moderne.

En le laissant s'introduire dans notre théorie de la connaissance, il la bouleverse comme ferait un élément hétérogène. Qui persiste à distinguer entre la chose en soi et la chose phénoménale, est dans l'impossibilité de rendre jamais compte de l'objectivité des sciences de la nature et du genre de certitude qui leur appartient.

Par ses calculs, Leverrier arrive d'abord à soupçonner l'existence d'une grande planète encore inaperçue, puis à en mesurer le volume, à en tracer l'orbite dans l'espace et enfin à en marquer le site à une époque donnée. Il dit aux astronomes, ses confrères : « Regardez là ! » et la planète apparaît au bout de toutes les lunettes.

Comment expliquer, d'ailleurs, sans cette objectivité de la science, le pouvoir que la science donne à l'homme sur la nature? Ce pouvoir n'est-il pas toujours exactement proportionné à notre savoir ?

En quoi consiste donc cette objectivité elle-même si elle n'est pas fondée sur la prétendue connaissance de la chose en soi ? — En rien d'autre que dans le lien nécessaire que la pensée scientifique statue entre les phénomènes. Cette nécessité ne vient pas de l'expérience, car elle est quelque chose d'idéal que notre esprit ajoute à toute expérience. Mais, comme nous ne pouvons penser que d'après ces lois nécessaires, nous les objectivons nécessairement dans toute étude scientifique. Nous affirmons ainsi par nécessité l'unité fondamentale des lois de la pensée et des lois des phénomènes. L'expérience

vient toujours confirmer cette affirmation immédiate. Cette nécessité, c'est l'objectivité même : c'est le seul noumène que nous soyons autorisés à chercher derrière les phénomènes, dans la nature, et derrière les manifestations de la pensée, dans l'esprit.

Le premier résultat de cette nécessité objective est d'éliminer, de l'œuvre de la science, les sentiments et la volonté subjective du moi. Sans aucun doute, il faut, pour faire la science, un sujet pensant et actif; mais le propre de la science est de voir hors du sujet tout ce qu'elle étudie, même les phénomènes psychiques qu'elle observe dans le moi. Posées hors du moi, les lois qu'elle promulgue sont donc absolument indépendantes de lui. Cette élimination du sujet dans les conclusions de la science devient le signe et la mesure de leur objectivité même. Où l'élimination est complète, comme dans l'astronomie et la physique, l'objectivité est entière. Au contraire, l'histoire, par exemple, où cette élimination ne peut jamais être absolue, tendra toujours à l'objectivité scientifique sans y arriver jamais.

Il en est tout autrement de la connaissance religieuse. Avec elle nous entrons d'emblée dans l'ordre subjectif, c'est-à-dire dans un ordre de faits psychologiques, de déterminations et de dispositions intimes du sujet lui-même, dont la suite constitue sa vie personnelle. Eliminer le moi ne serait donc ici pas possible, car ce serait éliminer du même coup la matière et tarir la source même de la connaissance. Une vieille illusion fait croire que l'on connaît Dieu comme l'on connaît les phénomènes de la nature et puis que la vie religieuse naît de cette connaissance objective comme une sorte d'application pratique. C'est le contraire qui est le vrai. Dieu n'est pas un phénomène qu'on puisse observer hors de soi, ni une vérité démontrable par simple raisonnement logique. Qui ne le sent pas en soi, ne le trouvera jamais au dehors. L'objet de la connaissance religieuse ne se révèle que dans le sujet par le fait psychologique religieux lui-même. Il en est de la conscience religieuse comme de la conscience morale. Dans celle-ci, nous sentons à la fois

le sujet obligé, et, dans cette obligation même, l'objet moral qui nous oblige. Il n'y a pas de Bien connu hors de là. De même, dans la religion, nous ne prenons jamais conscience de notre piété sans que, dans le même temps que nous nous sentons religieusement émus, nous ne percevions dans cette émotion même plus ou moins obscurément l'objet et la cause même de la religion, c'est-à-dire Dieu.

Observez le mouvement naturel et spontané de la piété : Une âme se sent-elle croyante, dans la paix et la lumière; est-elle forte, humble, résignée, obéissante, elle rapporte immédiatement à l'action de l'esprit divin en elle sa force, sa foi, son humilité, son obéissance. Anne Du Bourg, mourant sur le bûcher, priait ainsi : « O Dieu ne m'abandonne pas de peur que je ne t'abandonne ! » Le prophète d'Israël disait : « Convertis-moi, ô Eternel, et je serai converti. » et le père, dans l'Evangile : « Je crois, Seigneur, aide-moi dans mon incrédulité. » Sentir ainsi dans notre activité personnelle et empirique l'action et la présence de l'esprit de Dieu intérieur à notre propre esprit, c'est le grand mystère et peut-être le mystère unique de la religion.

On voit combien, par leur origine même, diffèrent la connaissance religieuse et la connaissance strictement scientifique. L'une sera la théorie de la vie réceptive du moi pensant, l'autre essaiera de faire la théorie de la vie active et spontanée du sujet. Comme le sujet réceptif et actif est un cependant, les deux ordres de connaissance ne seront point isolés ni absolument indépendants ; mais ils ne sauraient jamais se confondre. Leurs résultats peuvent se joindre pour se compléter, mais ils ne sont pas équivalents et ne sauraient se suppléer. Si vous admettez, par exemple, que les philosophes réussissent, comme ils l'ont cru souvent, à établir une véritable science objective de Dieu et qu'ils connaissent ainsi Dieu en soi et hors du moi, cette connaissance scientifique de Dieu même ne serait pourtant pas encore, si elle était possible, une connaissance religieuse de Dieu; car connaître Dieu religieusement c'est le connaître dans son rapport avec nous, c'est-à-dire dans notre conscience

en tant qu'il y est présent et qu'il la détermine à la piété. Voilà dans quel sens il peut être permis de soutenir que la religion est aussi distincte et aussi indépendante de la métaphysique que de la cosmologie. Il en va de même, en effet, de la connaissance du monde. Connaître le monde en astronome ou en physicien, ce n'est pas encore le connaître religieusement. Le connaître religieusement, c'est, en le prenant tel qu'il est et sans rien contredire aux lois scientifiques qui le peuvent régir, en déterminer la valeur au point de vue de son rapport avec la vie morale de l'esprit; c'est l'apprécier en tant que moyen, obstacle ou menace au progrès de cette vie. De la même façon, nous connaître religieusement nous-mêmes, ce n'est pas non plus faire de la psychologie scientifique; mais, cette psychologie une fois bien faite, c'est nous saisir dans notre rapport soit avec Dieu soit avec le monde en nous efforçant de surmonter les contradictions dont nous souffrons, pour arriver à l'unité et à la sécurité intime de la conscience. Ainsi, non seulement la connaissance religieuse ne saurait jamais dépouiller son caractère subjectif; mais elle n'est pas autre chose en réalité que cette subjectivité même considérée dans son action et son développement légitimes.

L'opposition entre ces deux ordres de connaissances étant marquée, il devient évident que chacune d'elles pourra être valable dans son domaine, sans que leurs résultats puissent s'échanger ou s'imposer de l'une à l'autre. Essayer d'établir, par la voie religieuse, la réalité d'un phénomène quelconque dont la science expérimentale ou la critique intellectuelle restent seules juges; ou bien vouloir établir, par la voie objective de l'expérience, un jugement moral qui ressort de la conscience subjective : ce sont deux empiètements et deux abus équivalents. La science expérimentale a le droit d'empêcher la conscience religieuse de lui faire violence; mais la connaissance religieuse a le droit égal de contenir la science dans ses limites véritables. Il faut prévenir la confusion si l'on veut conjurer les conflits. Incarner Dieu dans une forme phénoménale quelconque c'est proprement la superstition ou l'idolâtrie; enfermer toute l'âme dans le phénoménisme mécanique et

défendre à l'activité intime du sujet d'en sortir, c'est proprement l'incrédulité.

Les vérités de l'ordre religieux et moral se connaissent par un acte subjectif de ce que Pascal nommait le cœur. La science n'en peut rien connaître, car ces choses ne sont pas de son ordre. De même les phénomènes de la nature ne se connaissent que par l'observation et le calcul. Le cœur ni la foi religieuse n'en sauraient décider. Chaque ordre a sa certitude propre. Il ne faut pas dire que dans l'une elle est plus grande que dans l'autre. Le savant n'est pas plus sûr de son objet que l'homme moral ou religieux ne l'est du sien ; mais il l'est autrement. La certitude scientifique a pour fondement l'évidence intellectuelle. La certitude religieuse a pour fondement la force de la vie subjective ou l'évidence morale. La première donne la satisfaction à l'intelligence ; la seconde donne à l'âme tout entière le sentiment de l'ordre rétabli, de la santé reconquise, de la force et de la paix. C'est le sentiment heureux d'une délivrance, l'assurance intérieure du salut.

Il n'est pas étonnant dès lors que ces deux genres de connaissance ou de certitude se propagent par des moyens différents. La science objective se transmet par une démonstration objective comme elle. La vie subjective du savant y est absolument indifférente. Pour nous convaincre de la réalité de ses découvertes, un astronome n'a pas besoin d'être un grand caractère. Au contraire un homme foncièrement immoral sera toujours un détestable professeur de morale. La religion ne se propage que par des hommes religieux. Il convient même d'ajouter que, dans la connaissance religieuse, la démonstration intellectuelle ou l'idée n'a de valeur qu'autant qu'elle sert d'expression et de véhicule à la vie personnelle du sujet. Là est le secret et le mystère de l'éloquence. Le *si vis me flere, dolendum* est vrai dans toutes les disciplines morales autant et plus qu'en esthétique. On ne gagne rien à vouloir démontrer objectivement l'existence de Dieu. Cette démonstration est impossible auprès de celui qui n'a point de piété ; pour celui qui en a, elle est superflue. La vraie propagande religieuse se fait par contagion morale. *Ex vivo vivus nascitur.*

La rectitude de la théologie importe moins en religion que la chaleur de la piété. Des arguments piteux ont produit des conversions admirables dans tous les temps. Ceux qui s'en scandalisent, n'ont pas encore pénétré dans l'essence intime de la foi religieuse.

C'est faute de faire cette séparation nette et franche entre nos deux ordres de connaissance, qu'on voit d'une part tant de philosophes prétendre transformer en science objective la morale et la philosophie, et, de l'autre, tant de savants nous donner naïvement leur science objective pour une métaphysique et une solution de l'énigme de la vie. Deux illusions à la suite desquelles tout se brouille et tout se confond. Une morale objective c'est tout ce qu'on voudra excepté de la morale. Autant vaut parler d'un carré qui serait rond. Quand une science objective se transforme en métaphysique, elle cesse d'être science pour devenir philosophie subjective. Cela va de soi.

Et cependant, en distinguant les deux ordres, il ne faut point les isoler ni surtout en méconnaître l'étroite solidarité et correspondance. Le sujet est un et a la claire conscience de son unité; voilà pourquoi il tend toujours à une synthèse. La science phénoménale ne peut s'achever sans emprunter à la conscience subjective du moi les idées d'unité, de plan et d'harmonie. D'autre part, la connaissance morale et religieuse, pour s'exprimer, a besoin d'emprunter à la science phénoménale les images dont elle se sert, et, par conséquent, d'éviter toujours de la contredire. Donc, nous tendrons à l'harmonie synthétique d'un effort continu et d'une foi indéfectible, mais nous renoncerons non moins résolument à la philosophie de l'unité logique. Nous refuserons obstinément d'admettre que l'ordre subjectif puisse être déduit, par voie de conséquence ou d'application de l'ordre objectif de la science, c'est l'erreur du panthéisme matérialiste, et, vice versa, que l'ordre objectif de la science phénoménale puisse ou doive être déduit de l'ordre religieux ou moral, c'est l'erreur contraire de tous les dogmatismes. Respectons les antinomies fécondes de la vie d'où sort le progrès nécessaire. La tendance à l'harmonie est là, non

l'harmonie elle-même. Celle-ci est la récompense promise, le but proposé à l'effort. Notre philosophie doit prendre la vie spirituelle dans son devenir, c'est-à-dire dans sa croissance, sans vouloir, comme en ont l'habitude toutes les spéculations idéalistes ou matérialistes, faire du moment actuel et transitoire, une réalité métaphysique éternelle.

VI

Subjective dans son essence et par son origine, la connaissance religieuse sera *téléologique* dans son procédé.

La téléologie est la forme de toute vie organique et de toute activité consciente. Or, qu'est-ce que la connaissance religieuse sinon la théorie de la vie consciente de l'esprit, de son activité subjective où l'idée de fin est essentielle.

Sans l'idée ou le principe de la causalité nécessaire, les phénomènes, dans la science, ne s'enchaînent pas ; sans l'idée de fin, ou principe de direction, les faits biologiques et psychiques ne peuvent s'organiser, c'est-à-dire se hiérarchiser.

Mécanisme et téléologie : voilà donc les deux nouveaux termes de l'antithèse que forment la connaissance scientifique et la connaissance religieuse. Mais c'est un préjugé de croire qu'une forme d'explication exclue nécessairement l'autre ou la rende superflue. Nous en avons des exemples contraires non seulement dans les machines fabriquées par les hommes, mais encore dans tous les organismes vivants où, suivant Claude Bernard, règne, sous l'*idée directrice* et formatrice de la vie, un déterminisme absolu.

L'explication mécanique des phénomènes et le déterminisme de la science ne deviennent exclusifs de la téléologie qu'à partir du moment où ils se transforment en matérialisme métaphysique, c'est-à-dire affirment à priori et par un acte de foi subjective, qu'il n'y a dans l'univers que de la matière et des mouvements de la matière. Mais, à ce moment aussi, il est très clair que le matérialisme qui se croit encore scientifique est déjà devenu une philosophie et, comme toutes les philosophies, tombe sous la juridiction non plus seulement de la

science objective du monde, mais aussi sous celle de la conscience du moi.

Qui voudra y regarder de très près verra que les idées de cause et de fin sortent de la même source. L'idée de cause s'éveille en nous, parce que le moi, dès qu'il se connaît, a le sentiment très net d'être l'auteur de ses actes ; il a ce sentiment par celui de l'effort même qu'il a fait. Mais, en même temps, il sait qu'il a fait cet effort en vue d'une fin qui l'attirait. Cause et fin sont donc les deux aspects d'un seul et même acte conscient. L'une c'est le regard de la conscience tournée en arrière ; l'autre, le regard de la conscience tournée en avant. Comme nous ne connaissons le monde qu'en le réfléchissant dans les formes de notre propre conscience, il suit que les deux catégories de la cause et de la fin s'imposent à notre entendement avec la même nécessité.

Autre conséquence de cette observation psychologique. La conscience du moi étant une, ni l'idée seule de la cause ou la considération mécanique régressive, ni l'idée seule de la fin ou la considération téléologique progressive ne suffiront, isolément, pour expliquer au moi tout l'univers. Il est très facile de voir que la science objective des phénomènes ne s'achève ni ne peut s'achever. La chaîne nécessaire dans laquelle elle fait rentrer chaque phénomène particulier comme un anneau, s'allonge indéfiniment par le progrès scientifique, dans le temps et l'espace sans pouvoir s'accrocher nulle part. Dès qu'il sort de l'espace et du temps, le principe de causalité, né dans l'espace et dans le temps, n'engendre plus que des contradictions ou des antinomies insolubles. D'autre part, expliquer un phénomène par un autre phénomène, c'est l'expliquer par une cause qui a besoin à son tour d'une autre explication. La raison mécanique des choses n'en est donc jamais la raison suffisante. C'est une série indéfinie de raisons particulières insuffisantes. La toile de la science aux mailles serrées et invincibles ne couvre ni ne peut couvrir toute la réalité. Le cosmos que la science édifie est comme le globe de la terre ; il flotte dans l'immensité. Où est donc la force d'attraction qui le soutient et le fait se mouvoir ?

A cette question répond seule la considération téléologique des choses. Mais toute affirmation téléologique à l'égard de l'univers est une affirmation religieuse radicalement différente des affirmations de la science positive. Celle-ci, n'étudiant que les faits accomplis, ne constate jamais que des phénomènes et leurs conditions antécédentes ou concomitantes c'est-à-dire d'autres phénomènes. Une fois le phénomène intégré dans la série causale, la tâche de la science est accomplie. Lui demander d'aller au delà c'est l'inviter à franchir ses limites et à se dénaturer. On ne peut mettre de la téléologie dans l'univers qu'en affirmant la souveraineté de l'esprit. Dire qu'il y a de la raison, de la pensée dans les choses, qu'elles vont à une fin, ou réalisent un ordre, une harmonie, un bien, tout cela revient à dire que la matière est subordonnée à l'esprit. Mais affirmer cette souveraineté de l'esprit, c'est commettre cet acte de foi religieuse initial dont nous parlions à l'origine ; c'est sentir en soi et dans le monde autre chose que la force mécanique du mouvement matériel, la force mystérieuse de l'esprit. Sans doute cet acte de foi est nécessaire et, partant, légitime ; mais ce qu'il faut bien voir, c'est qu'il appartient à l'ordre subjectif de la vie religieuse, non à l'ordre objectif de la science.

On a compromis la téléologie et la théorie des causes finales en en méconnaissant ce caractère spécifique ; on a voulu les assimiler et parfois les substituer aux causes mécaniques dans l'explication des phénomènes. Ainsi l'on remplaçait volontiers, à propos de tel ou tel phénomène, une explication scientifique encore absente, par un appel à une idée ou à une volonté de Dieu. Les savants protestaient et avaient bien raison. Dieu est la raison finale de tout, mais il n'est l'explication mécanique de rien. La science n'a pas d'autre objet que la recherche des causes secondes ; où celles-ci n'apparaissent pas, la science n'est pas. C'est la foi qui la remplace. Dire que Dieu a créé le monde ou que le monde tend au souverain Bien, ce n'est pas faire avancer la science positive d'un pas. En revanche, expliquer les phénomènes de la pluie et du tonnerre ou la chute des corps, ce n'est pas accroître directement la vie subjective, c'est-à-dire religieuse de l'esprit. Ce qui ne veut pas dire qu'il

ne faille pas sans cesse rapprocher les données de la science des postulats de la vie et que, de ces synthèses toujours instables mais toujours plus hautes, il ne sorte un accroissement de force intérieure et de civilisation. Mais il est bon de ne pas se tromper sur l'origine et le caractère propre des éléments qui entrent dans cette synthèse, d'où nous nous efforçons, de siècle en siècle, de tirer une conception satisfaisante du monde et de la vie.

Il y a une autre raison, une raison pratique, qui fait de la téléologie l'essence même de la connaissance religieuse. Il ne faut jamais perdre de vue que ce que nous cherchons, dans et par la religion, c'est le mot de l'énigme de la vie. L'énigme de l'univers ne nous tourmente au point de vue religieux que parce que nous croyons que dans celle-ci est le secret de celle-là. Nous sommes embarqués dans le navire et nous voyons bien que notre destinée dépend de la sienne. Voilà pourquoi la foi religieuse, parfaitement indifférente au genre d'architecture et aux voies et moyens de la construction du vaisseau, regarde surtout à l'orientation des voiles et cherche à découvrir la route tenue. Y a-t-il une boussole ? et quelqu'un est-il au gouvernail ?

En d'autres termes, la religion est le besoin pratique que sent l'esprit de se garantir contre les menaces perpétuelles de la nature physique. Elle juge tout dès lors du point de vue du souverain bien et le souverain bien pour l'esprit, ne peut être que le triomphe suprême et le plein épanouissement de la vie de l'esprit. Donc, en toute notion religieuse, il n'y aura jamais au fond qu'un jugement téléologique. Ce n'est point l'essence des choses, c'est leur valeur réciproque et leur hiérarchie qui intéressent la foi. Dans la notion religieuse de Dieu, ce n'est pas la nature métaphysique, c'est la volonté de Dieu à l'égard des hommes. Et, dans la notion religieuse du monde, ce n'est pas l'essence ou la cause mécanique des phénomènes, c'est de savoir où va le monde et s'il a une autre fin que de servir de théâtre et d'organe à l'esprit. Que veut même dire la foi quand elle définit Dieu l'Esprit éternel, sinon que l'homme a besoin

de s'affirmer que son esprit individuel ne dépend absolument de rien d'autre que d'une puissance spirituelle comme lui? Il est bien vrai que déterminer ainsi la cause finale du monde c'est en déterminer aussi la cause première. C'est la même chose sous d'autres termes et, en réalité, c'est faire de la métaphysique au sens étymologique du mot. Le point important est de savoir que ce pas décisif hors de la chaîne des phénomènes visibles, qu'il soit fait par le philosophe ou par le théologien, est toujours un acte de vie subjective, une affirmation de l'esprit, un acte de foi religieuse.

VII

Le troisième caractère, enfin, de la connaissance religieuse sera d'être *symbolique*. Cela veut dire que toutes les notions qu'elle forme et qu'elle organise, depuis la première métaphore que crée le sentiment religieux jusqu'à l'idée la plus abstraite de la spéculation religieuse, seront nécessairement inadéquates à leur objet et ne pourront jamais en être données comme l'équivalent, ainsi que cela arrive dans les sciences exactes.

La raison de ce nouveau caractère est facile à découvrir. L'objet de la religion est transcendant; ce n'est pas un phénomène. Or, pour l'exprimer, notre imagination ne dispose que d'images phénoménales et notre entendement que de catégories logiques lesquelles n'ont de portée que dans l'espace et dans le temps. La connaissance religieuse est donc condamnée à exprimer l'invisible par le visible, l'éternel par ce qui est temporaire, les réalités spirituelles par des images sensibles. Elle parlera nécessairement et toujours en paraboles.

La théorie de la connaissance religieuse s'achève dans une théorie du symbole et du symbolisme.

Qu'est-ce qu'un symbole ? Exprimer l'invisible et le spirituel par le sensible et le matériel, tel est le caractère principal et la fonction essentielle du symbole. C'est un organisme vivant où il faut distinguer entre l'apparence et le fond. C'est une âme dans un corps. Le corps est la manifestation de l'âme bien qu'il

ne lui ressemble pas ; il rend l'âme active et présente. Le plus parfait exemple de symbolisme nous est fourni à cet égard par le langage et par l'écriture : deux incarnations de la pensée. Ni les traits que trace ma plume, ni le bruit que fait l'air dans mon larynx n'ont une ressemblance positive avec ma pensée. Mais ces lettres et ces sons deviennent des signes pour ceux qui en ont la *clef*. Ils expriment la pensée insaisissable ; ils la rendent présente et vivante dans l'esprit de ceux qui les lisent ou les entendent.

A plus forte raison il en est de même des créations de l'art qui ne sont également que des symboles. L'art pourrait être défini l'effort pour enfermer l'idéal dans le réel, et par le sensible exprimer l'inexprimable. C'est ce que le mot de *poésie*, qui veut dire création, donne clairement à entendre. Les œuvres des grands artistes vivent véritablement, car elles ont une âme, une vie intense et riche que la forme matérielle cache et manifeste tout ensemble. De l'architecture à la musique, pas une forme d'art qui ne soit symbolique. La morale, la religion, toutes les disciplines relatives à la vie subjective de l'esprit n'ont que ce moyen d'expression. C'est leur façon à elles de devenir extérieures et objectives et d'imposer leur domination aux choses du dehors que la science étudie. Bien mieux que celle-ci encore, le symbole atteste le triomphe et la royauté de l'esprit. Si la première nous révèle la nature, le second tend et réussit à faire de la nature entière, de ses transformations et de ses lois harmoniques, l'image et la traduction de la vie intérieure de l'esprit.

Né dans l'âme de l'artiste de l'activité subjective de son moi créateur, le symbole s'adresse bien moins à l'intelligence pure qu'à la vie intérieure et à l'émotion de ceux qui le contemplent. Il éveille, il met en branle l'activité subjective du moi ; il a produit tout son effet quand il a produit en nous les émotions, le ravissement, l'enthousiasme, la foi qu'éprouvait le poète lui-même en l'engendrant. Telle est la source et l'explication de ce qu'on appelle la magie de l'art, de l'éloquence ou de l'inspiration religieuse. Tous les créateurs de symboles vivants font passer leur âme dans notre âme, leur vie dans notre vie.

Ils nous subjuguent et nous laissent ravis d'être subjugués. Notre être intérieur est à l'unisson du leur. Par le symbole, non par la science, s'établit, entre tous ceux qui y retrouvent leur vie cachée, la véritable communion des esprits, la fusion et la pénétration réciproque des âmes. Nous avons alors la grande révélation de l'amour.

Inférieures aux idées exactes de la science par la clarté logique, les formes symboliques l'emportent sur elles par la puissance et la portée réelle. La science s'arrête forcément à l'écorce des choses, à l'apparence continue de l'univers. En elle ne se trouve ni le principe de l'énergie ultime, ni par conséquent le secret de la vie ou le mot de notre destinée. Vous cherchez le sens et le but de votre existence ; vous demandez quelque raison suffisante d'agir ; ne sentez-vous pas qu'il est contradictoire de vous adresser à la science des phénomènes, puisqu'au point de vue strictement scientifique, les phénomènes n'ont pas en eux-mêmes leur propre raison d'être. Ce que vous cherchez est au delà du phénomène, et c'est le symbole qui seul peut, non pas vous le faire comprendre, mais vous le révéler.

Puisque la nature entière peut devenir et devient en réalité, dans l'art et dans la religion, le symbole constant de la vie intérieure de l'esprit et de son développement normal, puisqu'elle est susceptible de cette perpétuelle et glorieuse transfiguration par l'esprit, il est impossible de ne pas admettre la correspondance interne des lois de la nature et des lois de la vie consciente et de conclure à leur unité profonde. Ce sont, en effet, des analogies secrètes et profondes qui règlent et inspirent les créations symboliques. L'art et la religion sont plus que des conventions, ce sont des révélations de ce qui se cache à la fois et dans l'âme et dans la nature, savoir le principe ultime de l'être même, l'énergie absolue qui se manifeste parallèlement dans le déploiement de l'univers physique et dans celui de l'ordre moral. Toutes choses couvrent quelque mystère ; les choses ne sont que des voiles. Voilà pourquoi, par destination même, elles nous deviennent des symboles.

Ceci explique en même temps pourquoi, à l'idée du symbole dans l'art et dans la religion, s'attache toujours celle du mystère.

Qui dit symbole dit tout ensemble occultation et révélation. Dans le symbole, en devenant présente et même sensible, la vérité vivante demeure à jamais voilée. La même image qui la révèle au cœur reste pour l'intelligence comme une infranchissable barrière. On peut dire d'elle ce que le poète dit du sentiment de l'infini, car, en somme, c'est bien du même mystère qu'il s'agit toujours. Nous sommes inquiets

De ne pas le comprendre et pourtant de le voir.

Cette inquiétude s'apaise par la connaissance même de la cause qui l'engendre. Le symbole est le seul language qui convienne à la religion. Nous avons besoin de connaître ce que nous adorons, car on n'adore point ce dont on n'aurait aucune perception ; mais il n'est pas moins nécessaire que nous ne le comprenions pas, car on n'adorerait pas davantage ce que l'on comprendrait trop clairement parce que comprendre c'est dominer. Telle est la double et contradictoire condition de la piété à laquelle précisément le symbole semble être fait pour répondre.

On peut trouver encore, dans des considérations de ce genre, l'explication du lien indissoluble qui dès l'origine et à toujours unit ensemble la religion et l'art.

Mais tenons-nous à l'étude du symbole, du simple symbole religieux, et demandons-nous ce qui en fait la vie et la puissance.

Ce serait une illusion de croire qu'un symbole religieux représente Dieu en soi et que sa valeur dès lors dépend de l'exactitude objective avec laquelle il le représente. Le vrai contenu du symbole est tout subjectif : c'est le rapport dans lequel le sujet a conscience d'être avec Dieu, ou mieux encore la façon dont il se sent affecté par Dieu. Ainsi, lorsque le Psalmiste s'écrie : « l'Eternel est mon rocher, ou l'Eternel est un feu dévorant, » quand le Christ nous apprend à dire : « Notre père » ce ne sont rien moins que des définitions scientifiques et, dans ce cas, métaphysiques de Dieu. Ce que ces images traduisent simplement, c'est le rapport de confiance absolue, de crainte

ou d'amour filial que crée par son action mystérieuse l'esprit de Dieu se révélant dans l'esprit de l'homme. De ces sentiments divers ressentis naissent spontanément les fortes et simples images qui les traduisent et qui,si l'on fait abstraction de ces expériences subjectives, n'ont plus de contenu ni par conséquent de vérité.

A ce point on peut voir en quoi consiste psychologiquement l'inspiration religieuse. Elle n'a ni pour but ni pour effet de recevoir et de communiquer aux hommes des idées exactes et objectives, toutes faites, sur ce qui, par nature, est scientifiquement inconnaissable ; mais elle consiste dans une exaltation et un enrichissement de la vie intérieure du sujet ; elle met en branle son activité religieuse intime, puisque c'est en elle que Dieu se révèle ; elle fait jaillir de nouveaux sentiments constituant de nouveaux rapports concrets de Dieu avec l'homme, et, par le fait de cette activité créatrice, elle engendre spontanément de nouvelles images et de nouveaux symboles dont le contenu positif et réel c'est précisément cette révélation du Dieu-Esprit dans la vie intime de l'esprit de l'homme.

Les plus grands créateurs dans l'ordre religieux ont été les plus grands créateurs de symboles. La prophétie, au sens biblique du terme, n'a jamais donné la révélation divine que sous forme d'images. Et d'où naissaient ces images sinon de l'exaltation même de la vie religieuse du prophète qui s'exprimait spontanément au dehors ? Tout autre conception de l'inspiration est antipsychologique et sera tenue pour une vaine fantasmagorie.

A cette question : d'où viennent la vie et la puissance du symbole ? nous répondrons : de l'unité organique primitive du sentiment de piété et de l'image qui le traduit d'abord à la conscience. C'est l'unité organique de l'âme et du corps. Cette unité est d'autant plus forte que la force créatrice qui a engendré le symbole était plus grande. Elle en constitue la vérité parce qu'elle en constitue la vie. Pour qu'un symbole soit vivant, il suffit qu'il soit sincère, que le sentiment ne soit pas séparé de l'image ni l'image du sentiment. A ce cri de confiance : « L'Eternel est mon rocher, » bien qu'une pierre soit

une pauvre image de Dieu, il n'a y pas d'objection à faire, si cette confiance est réellement ressentie. Il suit de là qu'il ne faut pas mesurer la valeur d'un symbole sur la nature de l'image employée, mais sur la valeur morale, dans l'échelle des sentiments, du rapport où Dieu apparaît avec l'homme. C'est la valeur morale de ce rapport qui seule fait la valeur intrinsèque d'une religion et permet de lui assigner sa vraie place dans le développement de l'humanité.

Un moment vient toujours cependant où l'image se détache du sentiment qui l'a produite et où elle se fixe comme telle dans la mémoire. En la considérant alors en elle-même, la réflexion transforme l'image en idée plus ou moins abstraite et prend cette idée pour une représentation de l'objet même de la religion. Mais alors éclate aussitôt la discrépance originelle que nous notions, en commençant, entre l'essence de l'objet de la religion qui est transcendant et la nature de l'image sensible empruntée à notre expérience phénoménale par laquelle nous voulons le représenter. De là contradiction latente dans toute idée symbolique. Pour faire disparaître cette contradiction, l'entendement s'efforce d'éliminer de plus en plus de ces idées l'élément sensible qui leur reste encore et qui les rend inadéquates à leur objet. On arrive à cette élimination par voie de généralisation et d'abstraction toujours plus grande. La belle fleur née de l'inspiration religieuse pâlit de plus en plus et se transforme en je ne sais quelle forme vague et vide, en une idée générale sans couleur et sans vie. C'est une idée morte. Mais, même dans cette voie d'une spiritualisation et généralisation progressive, il y a une limite que l'esprit de l'homme ne saurait dépasser. Le symbole est comme une de ces lampes mystérieuses qui ne brûlent que sous un globe d'albâtre. Vous pouvez amincir de plus en plus l'enveloppe pour la rendre plus transparente. Prenez garde toutefois de la briser ou de l'anéantir : la flamme aussitôt s'éteint et nous laisse dans la nuit. Ainsi de nos idées générales sur l'objet même de la religion. Quand tout élément métaphorique en disparaît, elles deviennent simplement négatives, contradictoires

et perdent tout contenu réel. Telles sont nos idées pures d'infini et d'absolu. Veut-on leur rendre un caractère positif, il faut leur rendre quelque élément d'expérience sensible. Et c'est ce que l'on fait quand on dit que Dieu est l'énergie ultime des choses, qu'il est la cause créatrice de tout, qu'il est la justice, qu'il est Père, etc.

Nées des symboles primitifs de la religion, toutes nos idées religieuses garderont nécessairement un caractère symbolique. Telle graine, telle plante. La dogmatique elle-même ne sera jamais pour l'âme religieuse qu'un symbolisme supérieur, c'est-à-dire une forme qui, sans la présence intérieure de la foi active et vivante, n'aurait aucune valeur et ressemblerait à une coquille de noix vide et desséchée. C'est dire que, si les dogmes peuvent soutenir et même produire la foi, en remontant à l'origine et en restant dans la réalité, il est encore plus sûr que c'est la foi qui produit les dogmes et les fait vivre.

Plusieurs esprits se raidissent contre ces conclusions inéluctables d'une analyse rigoureuse de la connaissance religieuse et de sa genèse psychologique. A supposer que vous ayez raison, diront-ils, et qu'en effet la constitution mentale de notre nature spirituelle condamne ainsi la pensée religieuse aux formes symboliques, une révélation divine surnaturelle ne peut-elle pas nous faire franchir cette limite et nous apporter des idées religieuses adéquates à leur objet et par conséquent d'une vérité pure et immuable ? Il nous paraît que c'est une supposition bien étrange de vouloir qu'une révélation de Dieu s'opère en dehors des conditions naturelles de la connaissance, c'est-à-dire en dehors des formes sous lesquelles seulement elle nous peut devenir accessible. Ne voit-on pas qu'aussitôt l'idée même de révélation devient contradictoire ? Si Dieu a voulu nous faire un don que nous puissions recevoir, ne faut-il pas qu'il en ait approprié la forme à celle de notre esprit, qu'il se soit servi de nos idées et de notre langage pour nous expliquer la nature de ses bienfaits ? Or, il est certain que nos idées, aussitôt qu'on les transporte hors de l'espace et hors du temps, se contredisent et se détruisent elles-mêmes et que nous

sommes réduits à concevoir et à exprimer par des images sensibles les choses invisibles et éternelles. Si Dieu se servait pour nous parler de ses mystères d'autres moyens que des moyens humains, nous ne le comprendrions pas du tout, ensorte que la révélation n'en serait plus une. Et n'est-ce pas ce que nous voyons en fait dans la Bible ? Le Christ, les prophètes, tous les hommes inspirés ont-ils, dans le moment de leur plus haute inspiration, parlé autrement que par images et paraboles ?

Personne n'a plus aimé ni aimé avec plus de connaissance de cause cette forme symbolique que le Christ, qui n'en a jamais voulu employer d'autre. Cette préférence ne venait pas seulement, comme on le croit, de ce qu'il y voyait un heureux moyen d'être populaire et de parler à tous les esprits. Il estimait encore que nul langage n'était plus naturel ni plus conforme aux exigences morales de la piété. Il y voyait une institution ordonnée même de Dieu. Et c'est la vérité. Le symbole ne s'adresse pas seulement à l'entendement pur, mais à la faculté active du moi, « au cœur. » Il fait appel à notre activité subjective, il éveille le besoin religieux avant de le satisfaire. L'âme qui le reçoit, le médite et le comprend, fait l'expérience du contenu vivant qu'il exprime. Elle pénètre les mystères de la vie et du règne de Dieu. Au contraire, l'âme inerte et morte ne trouve rien dans le symbole et n'en reçoit rien même théoriquement, en sorte qu'il est littéralement vrai que la forme symbolique, éclatante révélation pour les premières, est close ou vide pour les secondes. C'est de ce point de vue seulement qu'il est possible d'entendre cette autre parabole de Jésus, si paradoxale au sens vulgaire, si riche et si juste aux yeux de l'expérience de la foi : « A celui qui a il sera donné davantage, à celui qui n'a pas on lui ôtera même ce qu'il a. »

VIII

La conclusion de tout ce qui précède est que la connaissance religieuse reste nécessairement soumise à la loi de transformation qui domine les manifestations de la vie humaine et cette vie elle-même.

Il faut distinguer cependant entre la cause interne et les causes externes de cette évolution. La première fait le progrès même de la religion, c'est-à-dire le progrès du rapport vivant entre l'homme et Dieu. Les secondes expliquent la variation constante des formes symboliques et des idées religieuses. Dans le premier cas l'évolution religieuse se fait en hauteur, dans le second cas, en largeur ou en étendue. La différence est grande.

L'homme n'est pas fait ; il devient et doit se faire lui-même en réalisant l'idée spirituelle de sa nature d'homme. Il sort de l'animalité et monte à la vie libre de l'esprit. A chacune des étapes de cette ascension, à chacune des transformations de son être intérieur, il se trouvera avec Dieu dans un nouveau rapport. Ainsi, tant qu'il n'aura pas dépassé la vie égoïste, il se trouvera avec Dieu dans un rapport d'égoïsme, dans le rapport du faible au fort, de l'éphémère à l'immortel. Quand l'idée de justice et de devoir éclôt dans sa conscience, ce rapport primitif se transforme et la religion de la *loi* succède à celle de la *nature*. Plus haut encore, dans la conscience du Christ un nouveau rapport apparaît entre Dieu et l'homme, le rapport de l'amour paternel et de l'amour filial, celui où Dieu habite dans l'homme, où l'homme vit en Dieu et où la justice parfaite est parfaitement accomplie dans la religion de l'amour, du renoncement à soi et du dévouement aux autres. A ces trois types internes, correspondant aux trois moments du développement moral de l'humanité, se peuvent ramener toutes les religions qui du même coup se constituent dans une hiérarchie suivant la valeur morale de chacune d'elles. Il est bien évident qu'au-dessus du dernier nous ne pouvons moralement rien concevoir. C'est pour cela que le christianisme, considéré dans sa pure essence spirituelle, la religion du Christ, est la religion parfaite et, par conséquent, la religion définitive de l'humanité.

Dans tout organisme vivant, il y a un principe de stabilité et un principe de mouvement. L'identité du moi humain persiste à travers toutes les modifications internes ou externes que son être subit. La langue d'un peuple garde un fond permanent

tout en changeant chaque jour et elle subsistera autant que le peuple lui-même. Il en est de même de toute religion historique. C'est un organisme dont le principe fondamental est le rapport concret et interne qu'elle institue entre l'âme et Dieu et dont la forme ou la réalisation extérieure, dépendant nécessairement de la race, du milieu géographique et du moment historique, variera nécessairement avec ces circonstances. On comprend donc très bien que, le type religieux ou le principe organique restant le même dans une religion donnée, cependant les symboles, les cérémonies, les idées et les dogmes, le corps, en un mot, soit en constant mouvement. La vie même est à ce prix. Des formes qui ne peuvent plus s'assouplir ou se modifier, des symboles dont l'interprétation vivante et neuve est épuisée, un corps raidi qui ne s'assimile et n'élimine plus aucun élément du dehors, représentent un état de mort et de stérilité que va bientôt suivre une dissolution fatale.

Les hommes vraiment pieux doivent tenir obstinément à la stabilité du principe de leur piété, puisque tant qu'un principe supérieur n'a pas surgi, c'est le trésor même de leur vie spirituelle ; mais ils devraient tout autant tenir au renouvellement des formes et des idées dans leur religion, car c'est la seule preuve que leur trésor a gardé sa valeur et leur principe religieux, sa puissance organisatrice.

Le Christ n'est venu que lorsque « le temps fut accompli. » Qu'est-ce à dire, sinon que l'apparition d'une forme religieuse supérieure est conditionnée par un état général de développement humain hors duquel elle ne pourrait se produire? La loi de la pensée religieuse est la même en effet que celle qui régit l'ensemble de la vie spirituelle. Sans doute il n'en suit pas que l'harmonie règne toujours entre les facultés de l'homme ou entre les diverses parties de la civilisation. Tantôt les pressentiments de la conscience religieuse en travail devancent les temps et nous avons alors les prophètes et les précurseurs, tous ceux qui annoncent et préparent l'évolution religieuse qui va s'accomplir. D'autres fois, au contraire, c'est la religion qui retarde sur la civilisation. La contradiction éclate alors entre les conceptions traditionnelles maintenues d'autorité et les

conceptions nouvelles acquises par l'esprit humain. De là naissent les conflits et les crises où paraît en péril le trésor religieux légué par le passé. La période socratique fut une crise pareille pour la mythologie grecque et la philosophie du dix-huitième siècle, pour les dogmes chrétiens du moyen âge.

La transformation des idées religieuses ne se fait pas toujours d'une façon violente. Elle est le plus souvent insensible mais ne s'arrête jamais, quelles que soient les précautions que l'on prenne ou les barrières qu'on y oppose. Le fleuve de la vie spirituelle coule toujours. Les eaux s'accumulent et grossissent derrière la digue. Le seul effet de celle-ci est de produire une chute d'eau violente, c'est-à-dire une révolution. On le vit au XVIe siècle. A ces éclats révolutionnaires qui amènent dans la société religieuse de cruels déchirements, ne vaudrait-il pas mieux substituer ici, comme en politique, le procédé normal de l'évolution? Celle-ci a toujours son cours. D'une façon plus ou moins consciente, l'esprit des temps nouveaux introduit une nouvelle interprétation des anciennes formules. Dans les vieux vaisseaux s'emmagasine le vin des nouvelles vendanges, qui ne cesse pas d'y fermenter. Ainsi, lentement, la tradition même obstinément conservée se transforme et revêt une autre signification. Il suffit de parcourir l'histoire des dogmes pour y trouver à pleines mains des exemples de ce phénomène. Les fils prononcent les mêmes mots que les pères, mais ils ne les entendent plus de la même façon. Les formes raidies qui ne se prêtent plus à cette interprétation continue, comme les théories rationnelles dans lesquelles ou a voulu mettre l'essence de la religion, sont emportées les premières. Celles-là subsistent au contraire le plus qui se prêtent le mieux aux nouvelles acceptions et aux nouveaux usages. Les symboles, qui sont le fruit de l'inspiration de la foi et non de la réflexion logique, les paroles imagées, sorties spontanément de la conscience du Christ, sont éternelles parce qu'elles renferment un contenu purement religieux susceptible d'une reproduction constante dans la foi de ses disciples et d'interprétations infinies dans leur pensée.

Cette variabilité essentielle des formes et des doctrines dans la vie d'une même religion, oblige tous les esprits, même les plus conservateurs, à distinguer, dans le symbole, entre la substance et la forme, entre le contenu et son expression. Seulement on se trompe la plupart du temps sur la manière dont cette distinction doit être faite pour se légitimer scientifiquement et aboutir. Quoi de plus arbitraire, de moins justifiable et de moins pratiquable en fait, par exemple, que le procédé d'une orthodoxie mitigée, infidèle à son principe, qui prétend séparer les dogmes promulgués et confessés par l'Eglise, en articles fondamentaux et articles accessoires ou même superflus? Au nom de quelle autorité se fait cette séparation? Qui ne voit, après un peu de réflexion, que la ligne de démarcation quel 'on cherche, passe, non pas entre des dogmes pour séparer les uns des autres, mais dans l'intérieur même de chaque dogme entre le contenu religieux qu'il faut sauvegarder et l'expression symbolique qui peut varier sans cesse? La substance des dogmes ne saurait être en effet un autre dogme, ni le fond du symbole un autre symbole, sans quoi il serait possible, dans ce nouveau dogme ou symbole, de distinguer encore entre le fond et la forme, et l'opération serait à recommencer. Le fond des dogmes et des symboles c'est la réalité religieuse elle-même, c'est le *processus vital* que crée l'Esprit infini et éternel, se révélant dans l'esprit de l'homme et dans les expériences mêmes de sa piété. Seule une critique dogmatique, saisissant et décrivant exactement, d'une part, le fait religieux intime, et d'autre part, se rendant compte des conditions psychologiques et historiques qui président aux formes incessamment renouvelées de la pensée religieuse, peut légitimer la distinction qui vient d'être établie et qui est le fondement même de cette théorie du symbolisme.

Essayons de prévenir deux malentendus. En disant qu'il faut distinguer, dans les dogmes, la substance religieuse et la forme ou l'expression intellectuelle, cela ne veut pas dire qu'on puisse et doive les isoler ou qu'on puisse espérer jamais avoir l'une sans l'autre. La vie n'existe que dans des organismes vivants.

La piété n'est pour nous consciente et discernable pour les autres qu'incarnée dans son expression ou image intellectuelle. Une religion sans doctrines, une piété sans pensée, un sentiment sans expression sont choses essentiellement contradictoires. Il est aussi vain de vouloir saisir la piété pure, que de chercher en philosophie à atteindre la chose en soi sous les phénomènes. Quand nous parlons de fait religieux intime, d'expérience de la piété, nous ne parlons donc pas d'une expérience nue, mais d'un phénomène psychologique conscient, d'une expérience religieuse précise et par conséquent formulée.

En second lieu, il ne s'agit point, pour la science religieuse, d'une expérience isolée ou de la seule expérience d'un individu. La matière pourrait paraître précaire et le champ d'observation, il serait trop étroit. Il s'agit, en général, de la vie de la société religieuse considérée dans son développement historique. Fait social et universel, en même temps que fait individuel, ce n'est que dans la vie sociale de l'espèce, dans les créations de sociétés religieuses organisées, dans leurs institutions, le culte en commun, la liturgie, les règles de foi et de discipline que la religion réalise objectivement son principe fondamental, manifeste son âme intérieure et développe toute sa puissance. Ce n'est que comme manifestation sociale qu'elle peut devenir objet d'étude dogmatique et a besoin d'explication. Aussi bien une vie religieuse qui reste cachée dans la conscience individuelle, qui ne se communique pas, qui ne crée aucune solidarité spirituelle, aucune fraternité d'âme, est comme si elle n'était pas ; c'est une simple velléité sentimentale, une fleur poétique éphémère qui n'a pas plus de conséquence pour l'individu lui-même que pour le genre humain.

De cette considération découle une méthode. La tractation dogmatique de la connaissance religieuse aura pour objet la tradition de la société religieuse fixée, conservée et développée dans ses monuments historiques. Elle considérera cette tradition du point de vue symbolique que nous venons de définir, comme la révélation objective de la vie intérieure de l'église, de l'expérience de sa piété. Cette tradition apparaîtra dès lors,

non point comme quelque chose de mort et d'immuable, mais comme un corps vivant doué d'une âme. Saisir cette âme dans sa continuité féconde et dans le renouvellement perpétuel de l'organisme extérieur, comprendre cette âme et cet organisme dans leur unité vivante, raconter la genèse des dogmes et leurs longues métamorphoses comme une constante et nécessaire incarnation du principe vital d'une religion donnée, suivre dans l'histoire cette chaîne ininterrompue de la tradition et la prolonger dans le présent et vers l'avenir par une évolution sans brisure, telle est la manière à la fois critique et positive, conservatrice et progressive, ferme dans la foi et toujours déférente à la science générale du temps, que le symbolisme historique dont nous venons d'esquisser la théorie permet d'appliquer aux traditions religieuses.

L'erreur de cette forme de la connaissance religieuse qu'on nomme *orthodoxie*, c'est de méconnaître le caractère historiquement et psychologiquement conditionné de toutes nos conceptions religieuses et de vouloir élever à l'absolu ce qui est né dans le temps et doit nécessairement se modifier pour vivre dans le temps. Impuissante à arrêter le cours des idées et le mouvement des esprits, elle ne peut établir son règne que par des mesures politiques, règles de foi édictées et appliquées comme des lois civiles, décisions de papes, d'évêques ou de synodes, procès d'hérésie, tribunaux dogmatiques. Elle vit dans l'illusion de ceux qui croient barrer le cours d'un fleuve en y bâtissant une digue en travers. On peut toujours prévoir et prédire ce qui arrivera. Elle a perdu le sens du caractère symbolique de ce qu'elle nomme encore cependant des *symboles*. Son malheur et son défaut est d'être antihistorique.

L'erreur du *rationalisme*, le frère et l'ennemi inséparable de toute orthodoxie, est de même nature, mais se produit en sens contraire. Il ne méconnaît pas, lui, le caractère imparfait et précaire des dogmes et des symboles traditionnels ; il l'exagérerait plutôt ; mais il en méconnaît le contenu spécifiquement religieux. L'orthodoxie se trompait sur la nature du corps de la religion ; le rationalisme se trompe sur la nature de son âme.

Sous les vieilles idées traditionnelles, il cherche encore d'autres idées, des idées morales et rationnelles, moins mélangées d'éléments sensibles, moins contradictoires par conséquent et qui seraient l'essence de la religion. Au fond, il remplace des dogmes par d'autres dogmes qu'il croit plus simples et qui lui paraissent également vrais d'une vérité absolue. Mais, en donnant à la religion un contenu purement rationnel ou doctrinal, il la vide de son contenu propre, de l'expérience religieuse spécifique; il tue la foi qui, n'ayant plus d'objet propre, n'a plus de raison d'être. Moins que l'orthodoxie, il a le sens du symbolisme et des créations religieuses ; il est dans une impossibilité radicale de les comprendre et par conséquent de les interpréter. Le vice premier et le malheur du rationalisme est d'être antireligieux.

La théorie du *symbolisme critique* dont nous venons d'esquisser les grandes lignes, nous fait sortir de cette vieille et stérile antithèse. Elle nous fait découvrir le genre de vérité et la légitimité qu'ont les idées symboliques sans nous laisser méconnaître le déterminisme psychologique et historique qui en règle la forme et l'apparition. Il ne faut pas s'imaginer qu'à ce point de vue tout devienne inconsistant et mobile dans la religion, que rien n'en puisse être fixé et demeurer permanent. Dans le progrès de sa vie, l'homme doit réaliser sa nature spirituelle, atteindre ce que Paul appelle la stature du Christ en qui l'idéal religieux et moral s'est trouvé réalisé. Cette stature morale est une réalité, la plus haute des réalités. Il y faut tendre sans cesse et la valeur de chaque moment de notre vie intérieure se mesure au progrès qu'il représente vers ce but suprême. Il y a, dès lors, pour cette vie intérieure, une norme qui s'impose à la conscience avec une impérative nécessité et, par conséquent, il peut y avoir des symboles religieux normaux et normatifs par rapport aux autres, lorsqu'ils représentent avec simplicité et convenance parfaite ou ce but idéal de l'effort humain, ou quelqu'un des moments nécessaires par lesquels l'âme passe pour y monter. Il y a des symboles en un mot, comme celui du Père céleste, du règne de Dieu, de la nouvelle naissance, de l'effusion du Saint-Esprit, si intimement

liés à notre vie religieuse, à son origine, à son progrès ou à sa fin, qu'on ne conçoit pas qu'ils puissent jamais disparaître, à moins que la vie spirituelle de l'humanité elle-même vienne à s'éteindre. Toutes les paroles exclusivement religieuses du Christ, celles qui portent d'aplomb sur la conscience sont de ce nombre. Et c'est d'elles qu'il a pu dire sans être démenti par les siècles : « Le ciel et la terre passeront; mes paroles ne passeront pas. » L'ordre religieux et moral ne peut s'affirmer sans s'affirmer aussitôt comme plus immuable encore que l'ordre physique.

D'un autre côté, il n'est pas moins impossible de méconnaître la distinction essentielle dans le symbole entre le fond et la forme. Or, cette distinction c'est la porte ouverte à la critique. Les esprits les plus conservateurs confessent qu'on peut adhérer à la formule, sans s'être approprié le contenu religieux qu'elle enferme, qu'on peut être orthodoxe sans être chrétien. Ils font un devoir à chaque membre de l'église de s'assimiler le contenu du symbole. Or, comment imposer le devoir d'assimilation personnelle, sans qu'il en résulte aussitôt un droit d'interprétation critique à l'égard de la forme symbolique? N'est-ce pas une nécessité psychologique, pour chaque croyant, de mettre d'accord sa conscience religieuse intime avec la conscience générale du monde qu'il a acquise? Qu'importe que ces synthèses et ces conciliations soient nécessairement instables et précaires par l'effet même du développement constant de la vie et de la science? L'équilibre de l'homme qui marche se rompt et se rétablit à chaque pas. C'est la condition même de la marche.

Le symbolisme qui fait ainsi la paix dans l'âme individuelle pourrait aussi la faire dans les sociétés religieuses. Dans le catholicisme, l'unité de l'Eglise n'est maintenue que par une autorité infaillible centrale et par des moyens politiques. Cette autorité fait la paix en imposant le silence. C'est la mort de la pensée religieuse personnelle. Comment les communautés protestantes maintiendront-elles leur unité? La méthode catholique les ruine inévitablement en y faisant éclater les schismes d'autant plus fréquents que la vie et la pensée y seront plus

intenses. La théorie du symbolisme leur offre une issue plus honorable. Elle permet de concilier la vénération pour les symboles traditionnels et l'indépendance de l'esprit, en laissant à chacun sous sa propre responsabilité le droit de se les assimiler et de les interpréter. On s'attachera à la tradition avec d'autant plus de sincérité et de zèle que chacun y pourra trouver ce dont sa foi religieuse a besoin. Ce sera un appui, non un joug. On l'aimera, on la défendra comme le lien des générations, comme le moyen et le lieu où se rencontrent et communient, malgré le temps et l'espace, les âmes de Dieu recrutées de toute nation, de toute race, de toute langue et même de toute culture scientifique.

LES RÉSULTATS
DES
TRAVAUX LES PLUS RÉCENTS SUR L'ANCIEN TESTAMENT
ET LEUR INFLUENCE
SUR L'HISTOIRE DE LA RELIGION ET SUR LA DOGMATIQUE[1]

PAR

H. VUILLEUMIER

Qu'il me soit permis, dès le début, de remercier notre Comité central du choix de ce sujet et de l'en féliciter. On dira qu'en faisant cela je prêche pour ma paroisse. C'est vrai. Mais aussi, quelle paroisse ! Et qu'il y a longtemps que l'Ancien Testament n'a figuré à l'ordre du jour de nos sessions annuelles ! Avouez qu'il ne lui arrive pas souvent d'être convié à pareille fête. Depuis cinquante-cinq ans qu'existe la Société pastorale suisse voici la seconde fois seulement qu'il est appelé à faire les frais de nos fraternels échanges de vues. Ce serait presque à faire croire, — je ne le crois pourtant pas pour ma part, — que dans notre corps pastoral suisse, on professe et pratique à son égard la maxime : *maior e longinquo reverentia.*

En 1851, — il faut remonter jusque-là, — l'un des sujets soumis à la délibération des sections cantonales et à celle de l'assemblée générale de Liestal était *l'usage à faire de l'Ancien Testament dans la pratique pastorale*, c'est-à-dire dans la prédication, l'instruction religieuse de la jeunesse et la cure d'âmes. Il ne sera pas sans intérêt de rappeler les noms des rappor-

[1] Rapport présenté à la section vaudoise de la Société pastorale suisse. Ce rapport, abrégé à la lecture, paraît ici in extenso.

teurs d'alors. Dans notre section vaudoise, fondée l'année précédente et réunissant, pour la première fois depuis la démission, les pasteurs et professeurs de nos deux églises, ce fut feu Armand de Mestral, ce preux chevalier de l'antique tradition, qui introduisit le sujet par la lecture d'un travail de sa façon. Le rapporteur général était M. Rüetschi, notre vénérable président central de l'année dernière, alors jeune pasteur de campagne dans le canton de Berne. Il présenta sur la matière une étude consciencieuse, à la fois érudite et pratique, qui figure dans les Actes imprimés de notre Société et mérite encore aujourd'hui d'être lue et méditée.

Cette année-ci, ce n'est pas à titre de sujet dit pratique qu'une question relative à l'Ancien Testament est soumise à nos communes réflexions. Le *thème*, tel que l'ont formulé nos frères de Saint-Gall, nous invite à nous livrer à une étude essentiellement théorique. Mais pour être théorique ou scientifique, m'est avis qu'il n'en est ni moins intéressant ni moins actuel, et même, — comme c'est d'ailleurs le cas de toute question théologique digne de ce nom, — il est plus gros qu'il ne peut le sembler au premier abord, de conséquences et d'applications pratiques.

C'est des *résultats des plus récentes études relatives à l'Ancien Testament* que nous avons à nous entretenir, et cela spécialement au point de vue de *leur influence sur l'histoire religieuse et sur la dogmatique* chrétienne. Le sujet est sagement délimité, et cependant, — je ne dis pas pour l'embrasser dans son ensemble, mais simplement pour l'esquisser dans ses traits principaux, — je me verrai obligé de le circonscrire encore, tant il est riche et multiple. Autrement, je m'exposerais au danger de lasser votre patience et d'empiéter indiscrètement sur le temps qu'il convient de réserver à la discussion.

I

De nos jours, plus que jamais, l'Ancien Testament est exploré en tous sens et, s'il est permis de le dire, jusqu'en ses derniers recoins. Le pays et le peuple d'Israël, sa langue et sa littérature,

son histoire politique et religieuse, sa vie morale, sociale, économique, ses relations avec les peuples voisins, les rapports entre sa religion et les religions antiques d'une part, le christianisme de l'autre, tout cela a fait et ne cesse de faire l'objet d'études minutieuses et pénétrantes. Chaque semaine voit surgir quelque production nouvelle. Ici, c'est un modeste mais substantiel article de revue ; là, une savante monographie sous forme de thèse académique ou de programme universitaire ; là encore, un compendieux commentaire ou bien un fascicule de quelque recueil de manuels en cours de publication. Autant de dépôts où s'emmagasinent les fruits plus ou moins mûrs de cette vaste et infatigable production coopérative. Il se publie même, en allemand, en anglais, en français, des périodiques spécialement consacrés aux études de cet ordre.

C'est une joie pour quiconque a le devoir et le privilège de s'occuper de ces études d'une façon plus directe et plus suivie, une joie et un continuel stimulant, que de vivre à une époque pareille : époque d'activité, d'émulation, de progrès ; époque où les vieilles questions rajeunissent, où les méthodes se renouvellent et se perfectionnent, où les grands problèmes littéraires, historiques, religieux que l'Ancien Testament pose à chaque nouvelle génération sont retournés sous toutes leurs faces, abordés des points de vue les plus divers, creusés avec non moins de sérieux, non moins de conscience qu'autrefois, mais en général dans un esprit plus indépendant, moins dogmatique, avec un sens historique plus éveillé, plus exercé et partant plus exigeant. C'est un vrai bonheur de pouvoir constater l'intérêt intense, les soins attentifs et assidus qu'un nombre croissant, semble-t-il, d'érudits, de penseurs, de croyants vouent aujourd'hui, — et l'hommage que par là même ils rendent, — à cette partie de nos livres saints. Le seul regret qu'on éprouve est celui qui résulte de tout embarras de richesse : c'est qu'il est devenu matériellement impossible, même pour les gens du métier, de se tenir absolument au courant, ne fût-ce que des publications d'une réelle et durable valeur.

Et les *résultats* de tout ce labeur ? — Ce sont eux que nous sommes appelés à récapituler tout d'abord.

1. Je ne puis songer naturellement à en dresser ici l'inventaire complet. Vous n'attendez pas, par exemple, que je m'attarde à enregistrer les conquêtes faites en dernier lieu dans le domaine de la *géographie* biblique, grâce surtout aux travaux entrepris sous les auspices des sociétés anglaise et allemande pour l'exploration de la Terre-sainte. Je ne m'arrêterai pas non plus à la *chronologie* sacrée et aux précieux correctifs apportés à certaines dates traditionnelles par les synchronismes de l'histoire assyrienne. Je dois renoncer également à énumérer tous les progrès dont nous sommes redevables à la *philologie hébraïque* moderne en même temps qu'à une *herméneutique* plus rationnelle ou du moins plus conséquente dans l'application de ses principes.

Il en est un pourtant, de ces progrès, que je me reprocherais d'avoir passé sous silence. Tout négatif qu'il peut paraître, il n'en est pas moins considérable et d'autant plus digne d'être noté qu'il implique une vertu morale en même temps qu'un mérite scientifique. Le voici : c'est que l'exégèse a appris à dire plus souvent que par le passé : « je ne sais pas, je ne comprends pas. » Naguère, et ce temps n'est peut-être pas encore passé sans retour, on se croyait obligé de tirer, coûte que coûte, de tout texte quel qu'il soit, un sens quelconque cadrant tant bien que mal avec le contexte. La virtuosité exégétique semblait consister à savoir distiller, par des manipulations aussi ingénieuses que suspectes, un sens plus ou moins plausible de telle phrase, de tel assemblage de mots, que le même hébraïsant, s'il l'avait rencontré dans le thème d'un de ses élèves, n'aurait pas hésité à stigmatiser à l'encre rouge, le taxant de sollécisme ou de galimatias. Aujourd'hui pareille inconséquence est de moins en moins possible et devient de plus en plus rare.

Ce résultat, car c'en est un, tient sans doute en partie aux perfectionnements apportés à la *grammaire* et à la *syntaxe* hébraïques ainsi qu'au *lexique* hébreu par les successeurs et les émules de Gesenius. Il tient à une connaissance plus exacte et plus intime, à une observation plus rigoureuse des lois du langage. Mais il est dû surtout à l'acquisition d'un *tact linguis-*

tique plus délicat, plus affiné et plus sûr, à un sentiment plus développé et plus généralement répandu de ce qui peut et de ce qui ne peut pas se dire en hébreu, de ce que permettait à l'écrivain israélite, non pas une possibilité grammaticale ou lexicologique abstraite, mais l'usage réel de la langue vivante ; plus que cela, de ce qui était ou n'était pas dans les habitudes de langage et de style de tel ou tel auteur, de telle ou telle époque. Il s'ensuit de là que l'interprète scrupuleux, mis en présence du texte reçu, se voit réduit plus fréquemment qu'on ne pense à laisser en blanc tantôt un mot, tantôt un membre de phrase, parfois même un verset entier, parce qu'il n'est pas capable d'y découvrir un sens qui puisse se justifier devant sa conscience exégétique. Dans de certains cas, cette docte incapacité provient de l'ignorance où l'on est de la vraie signification d'un mot rare ou d'un *hapax legomenon*. Le plus souvent il faut en chercher la cause dans une altération du texte traditionnel.

2. Ceci nous amène à parler de la *critique du texte*. Je tiens d'autant plus à ne pas passer à côté de ce sujet qu'il est de ceux qu'on est trop porté à laisser dans l'ombre. Plusieurs ignorent peut-être que cette partie des sciences bibliques à laquelle, dès le dix-septième siècle, des savants français, à leur tête Louis Cappel de Saumur, ont à jamais attaché leur nom, est entrée de nos jours dans une nouvelle phase. Elle a donné lieu à des travaux admirables par l'abnégation et la patience non moins que par la sagacité et l'érudition de leurs auteurs. Le nom qui est ici au premier plan est sans contredit celui de Paul de Lagarde, qui nourrissait le vaste projet de faire pour l'Ancien Testament ce que son maître Lachmann avait fait pour le Nouveau, et que la mort est venue arrêter les derniers jours de 1891.

Aux résultats dès longtemps acquis au sujet de l'écriture, de l'orthographe et de la ponctuation de l'Ancien Testament hébreu, résultats acceptés en principe par les théologiens même les plus traditionnalistes de la première moitié de ce siècle, sont venus s'en ajouter d'autres qui ne tarderont pas à passer à

leur tour dans le domaine commun. — C'est aujourd'hui chose avérée que la *ponctuation* de notre texte massorétique, bien que les points-voyelles et les accents ne remontent guère au delà du septième siècle, nous offre en somme une image fidèle de la langue telle qu'elle se parlait, ou plutôt se prononçait, vers le commencement de l'ère chrétienne. — Il est reconnu que le *texte lui-même,* celui des consonnes, ne répond qu'imparfaitement au texte primitif. S'il est relativement en bon état dans le Pentateuque et dans quelques uns des livres prophétiques, dans d'autres en revanche, ainsi que dans les livres historiques et poétiques, il a subi ça et là, dans certains d'entre eux à chaque page, des déformations plus ou moins graves. Et il s'en faut bien que toutes ces déformations soient purement accidentelles et inconscientes. — Il est reconnu également que pour corriger ce texte défectueux il ne faut pas compter sur le secours des *manuscrits.* Non seulement nous n'en possédons plus aucun qui soit sûrement antérieur au dixième siècle de notre ère, mais — et c'est ici un fait capital - tous les manuscrits connus dérivent d'une seule et même source. Tous reproduisent avec des divergences insignifiantes le texte d'un seul et même archétype. — Il est admis par les juges les plus compétents que cet *archétype*, choisi sans beaucoup de critique, n'a été sanctionné, canonisé si je puis ainsi dire, comme texte officiel de la synagogue que vers le commencement du deuxième siècle de notre ère, peu de temps par conséquent après la fixation définitive du Canon palestinien au synode assemblé à Iabné ou Iamnia vers l'an 90 ap. J.-C. A supposer que cet exemplaire ait été lui-même écrit plus ou moins longtemps avant l'époque où il fut érigé en codex modèle, à supposer qu'il soit antérieur à l'ère chrétienne, il est cependant moins ancien que la recension textuelle sur laquelle repose la *version alexandrine.* Au surplus, déjà l'ancêtre commun des deux textes, lequel pour certains livres, notamment pour ceux des deux premières parties du Canon hébreu, peut remonter jusqu'au troisième siècle et au delà, ne devait plus offrir une reproduction ou transcription absolument exacte des autographes. L'Ancien Testament lui-même, par les morceaux qui s'y

trouvent à double, nous apprend que les anciens *sopherîm* n'avaient pas l'habitude de s'astreindre à un travail de copie aussi machinal, aussi servile que les copistes des temps subséquents. — De tout cela résulte avec la dernière évidence, non seulement le droit mais le devoir, pour la science biblique, d'user de tous les moyens dont elle dispose pour rapprocher le plus possible du texte *primitif* le texte transmis par la Synagogue et accepté de confiance par l'Eglise ; le devoir, par conséquent, d'amender et d'épurer notre Bible massorétique en recourant soit aux anciennes versions directement émanées d'un original hébreu, soit, quand il le faut, à la critique conjecturale.

Dans ce postulat, dira-t-on peut-être, il n'y a rien de bien nouveau. — En théorie, c'est possible. Mais le tort qu'on a eu ç'a été de laisser trop longtemps ce postulat à l'état de simple postulat. Les uns, tout en admettant *in abstracto* que le texte massorétique pourrait être meilleur, criaient à l'arbitraire sinon au sacrilège toutes les fois qu'on essayait de le corriger *in concreto* et, pour leur propre compte, maintenaient tout ou presque tout sur l'ancien pied. D'autres, au contraire, par la façon décousue, empirique, toute subjective dont ils maniaient la critique ne prêtaient que trop le flanc à ce reproche d'arbitraire. Le progrès que nous constatons et que nous acclamons consiste en ceci, c'est qu'on s'est mis enfin courageusement à l'œuvre pour passer de la théorie à la pratique, et que cette œuvre offre aujourd'hui de sérieuses chances de réussite parce que ceux qui s'y dévouent remplissent deux conditions indispensables en pareille matière. La première, c'est qu'ils se rendent un compte beaucoup plus exact de l'état réel du patient qu'il s'agit de traiter, de sa complexion, si l'on peut s'exprimer de la sorte, ainsi que de ses antécédents. La seconde, c'est qu'ils procèdent à ce traitement d'une manière plus rationnelle, plus méthodique, plus circonspecte, comme l'exigent à la fois les égards dus à un document de cette importance et les règles de toute philologie vraiment scientifique.

Sans doute il s'écoulera encore bien du temps avant que nous puissions nous flatter d'être en possession d'un texte de

l'Ancien Testament qui, pour la pureté et l'intégrité relatives, ose se mesurer avec celui des *éditions critiques* du Nouveau Testament. Des travaux préliminaires de longue haleine sont nécessaires pour reconstituer d'abord le texte le plus authentique possible des anciennes versions, en particulier celui des Septante. Alors seulement ces traductions dont on a tantôt méconnu tantôt surfait la valeur peuvent, au moyen de leur rétroversion en hébreu, tenir lieu en quelque mesure des manuscrits originaux sur lesquels on les a faites et servir ainsi efficacement, entre des mains expertes, à contrôler le texte massorétique. Il y a là de la besogne pour plus d'une génération. Mais la voie du moins est tracée, les jalons sont posés. Déjà, même, des essais partiels ont vu le jour, qui permettent de juger des effets de la méthode employée et d'augurer favorablement du succès final[1].

Sans doute encore, — personne ne se fait illusion à cet égard, — l'élément subjectif jouera toujours un certain rôle dans ce genre d'opérations. Le choix entre les différentes *variantes* et, lorsque le critique se voit abandonné par l'ensemble des anciens témoins, le recours inévitable à la *conjecture* laisseront toujours la porte ouverte à des divergences de vues. La méthode philologique la plus sévère n'y peut rien changer. Elle aura cependant pour effet de diminuer les chances d'erreur en rendant la critique plus prudente, plus exigeante envers elle-même, plus soucieuse de respecter l'individualité littéraire de

[1] Voir entre autres : Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis* (1871); Cornill : *Das Buch des Propheten Ezechiel herausgegeben* (1886) ; Ant. Baumgartner, *Etude critique sur l'état du texte du livre des Proverbes d'après les principales traductions anciennes* (1890). Driver : *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel* (1890). — Je ne cite que sous bénéfice d'inventaire Klostermann, *Die Bücher Samuelis und der Könige* (1887). — Au moment où s'impriment ces lignes nous parvient, de l'éditeur Hinrichs à Leipzig, l'annonce d'une *nouvelle édition du texte hébreu de l'Ancien Testament, avec des notes critiques en langue anglaise*, publiée, avec la collaboration de trente-sept savants anglais, américains et allemands, par Paul Haupt, professeur à l'université John Hopkins à Baltimore. Premier fascicule (17me partie): *Le livre de Job*, par C. Siegfried à Iéna.

l'écrivain en cause. N'oublions pas d'ailleurs, en ce qui regarde spécialement la critique conjecturale, que l'éditeur ou le commentateur d'un texte de l'Ancien Testament n'est pas absolument livré à ses propres lumières, aux inspirations de son sens personnel, pour ne pas dire de sa fantaisie. Non seulement dans les morceaux poétiques mais dans la plupart des livres prophétiques, ça et là même dans les écrits en prose, s'offre à lui un auxiliaire précieux : je veux parler du *parallélisme*, de la disposition *strophique*, de la forme *rhythmique* du discours. C'est là pour la critique textuelle un critère dont on a longtemps à peine soupçonné la portée et dont on commence seulement à savoir tirer tout le parti qu'on est en droit d'en tirer[1].

3. Mais il est temps de passer de ce qu'on appelait autrefois un peu cavalièrement la basse critique à la *critique littéraire et historique* ou critique proprement dite des livres de l'Ancien Testament. La transition de l'une de ces disciplines à l'autre est d'autant plus facile qu'en fait elles se touchent de fort près. Dire que leurs domaines respectifs confinent l'un à l'autre, ce n'est pas dire assez. La vérité est que sur plus d'un point leurs limites restent indécises. Il serait difficile, surtout pour les livres historiques, de dire à quel moment précis s'est arrêté le travail de dernière *rédaction* pour céder le pas au travail, rien moins que servile nous l'avons déjà dit, des premiers *copistes*.

Lorsqu'on parle des « résultats des études les plus récentes » sur les livres de l'Ancien Testament, chacun comprend à demi-mot ce qu'il faut entendre par ce déterminatif de *récentes*. On entend parler de la phase nouvelle où ces études sont entrées avec la dernière évolution qui s'est produite dans la critique du *Pentateuque*. Car la question des origines du Pentateuque domine toutes les autres, et la solution de celles-ci dépend plus ou moins directement de la solution que reçoit celle-là. Ce sera donc là, pour la revue que nous avons à passer, notre *terminus a quo*.

[1] Voir en dernier lieu Duhm, *Das Buch Jesaia* (dans le *Handkommentar zum A. T.* de Nowack) 1892.

Nul n'ignore en quoi consiste l'évolution à laquelle je viens de faire allusion. Chacun connaît, au moins par ouï-dire, les travaux inaugurés, il y a environ un quart de siècle, par Graf, un disciple de Reuss, dans son ouvrage sur les Livres historiques de l'Ancien Testament, et les résultats auxquels ont conduit ces recherches, poursuivies avec vigueur par les Kuenen, les Kayser, les Wellhausen, par Reuss lui-même et nombre d'autres savants qu'il serait trop long d'énumérer. On me permettra cependant de rappeler brièvement quels sont ces résultats. Mais pour les apprécier à leur juste valeur, et pour rendre à chacun ce qui lui est dû, il est indispensable de marquer exactement le point où en était la question au moment où surgit la nouvelle théorie.

A ce moment-là, il convient de ne pas l'oublier, un certain nombre de faits importants étaient déjà depuis plus ou moins longtemps acquis à la science. On était d'accord non seulement sur cette conclusion négative : que le Pentateuque, loin d'être l'œuvre de Moïse ou d'un de ses contemporains, comme le voulait la tradition, ne se présente pas même à nous comme une œuvre homogène et de première main[1], mais encore sur les thèses positives que voici : 1° Le Pentateuque, dans sa forme actuelle, provient d'une rédaction de dernière main, où se trouvent réunis et combinés des matériaux empruntés à une pluralité de documents historiques et législatifs plus ou moins anciens. — 2° Grâce aux procédés de composition propres à l'historiographie ancienne, il est possible de discerner ces matériaux de provenance diverse, d'en opérer le départ par un travail d'analyse littéraire, et même de reconstituer, au moins en grande partie, les ouvrages primitifs qui les avaient fournis. — 3° Ces « documents » primitifs, ces « sources » comme on est convenu de les appeler (bien que l'image de « carrières » fût plus rigoureusement exacte), sont au nombre de quatre, savoir, — dans l'ordre où leurs éléments respectifs se rencontrent pour la première fois dans la rédaction actuelle — : *a*) le premier Elohiste, appelé aussi l'Ecrit fondamental (Grund-

[1] Voir nos articles sur *la question du Pentateuque dans sa phase actuelle*, dans la *Revue de théologie et de philosophie* de 1882 et 1883.

schrift), le Livre des origines et, plus récemment, l'Ecrit ou *Code sacerdotal* (P); *b*) le *Jéhoviste* ou Iahwiste (J); *c*) le second Elohiste, appelé aujourd'hui l'*Elohiste* tout court (E); *d*) le *Deutéronome* renfermant la thorah dite des plaines de Moab (D). — 4° De ces quatre ouvrages, deux sont presque exclusivement narratifs, à savoir le Iahwiste et l'Elohiste, dont le premier prend les choses *ab ovo*, depuis la création et la chute de l'homme, tandis que le second, pour autant qu'on en peut juger, partait de l'époque patriarcale. Chez l'un et l'autre la législation ne figurait qu'en sous-ordre et sous sa forme la plus élémentaire. Les deux autres documents sont essentiellement législatifs. Dans l'Ecrit sacerdotal, où prédominent les éléments rituels, la partie narrative sert simplement d'introduction et de cadre et n'a guère d'autre but que de relater l'origine successive d'un certain nombre d'institutions religieuses telles que le sabbat, la défense de manger du sang animal et la vengeance du sang humain, la circoncision, la pâque, le lieu saint, le sacerdoce, les sacrifices, le ministère des lévites, etc. Dans l'autre, le *corpus juris* proprement dit, c'est-à-dire le recueil des préceptes religieux, moraux, civils et, dans une plus faible proportion, cérémoniels, se trouve enchâssé dans un cadre essentiellement oratoire. — 5° Ces quatre mêmes sources se retrouvent aussi dans notre livre de Josué. De là le nom d'Hexateuque qui est souvent donné à l'ensemble des six livres renfermant l'*Histoire sainte et la Loi*, pour me servir d'une expression de Reuss qui est conforme au sens restreint et primitif de cette dénomination.

Voilà, abstraction faite de l'âge attribué aux différentes sources et de la date assignée à leur réunion en un seul corps, quel était en résumé l'état de la question du Pentateuque à l'époque — permettez ce souvenir personnel — où celui qui a l'honneur de vous parler essayait ses premiers pas dans la carrière de l'enseignement académique.

Ces résultats, fruits d'un travail plus que séculaire, la nouvelle école n'a rien trouvé d'essentiel à y changer. Elle se les est appropriés, quitte à les contrôler et à les préciser dans bien des détails. C'est ainsi qu'on doit à quelques-uns de ses représentants

les plus éminents, principalement à MM. Wellhausen, Kuenen et Budde, une analyse encore plus minutieuse, pour ne pas dire plus subtile, des éléments provenant des différentes sources, et la distinction dans chacune d'elles, — notamment dans celles qui reproduisent les traditions iahwiste et élohiste, — de plusieurs « couches » ou éditions successives, ou de courants plus ou moins parallèles et en partie divergents[1]. Mais, quelque intérêt que puissent présenter ces opérations anatomiques, ce n'est pas là proprement ce qui caractérise la nouvelle école. Aussi bien n'en a-t-elle pas le monopole. D'autres investigateurs, qui ne se sont pas enrôlés sous sa bannière, y ont contribué pour leur bonne part. Il suffira de citer les noms de MM. Dillmann, le rééditeur bien connu du monumental commentaire de Knobel sur les livres de l'Hexateuque, et Bruston, de Montauban, lequel est arrivé indépendamment de MM. Wellhausen et Budde à distinguer un *second jéhoviste*[2].

Voici plutôt ce qui constitue le propre de l'école qui marche sous les enseignes de Reuss, Graf et Wellhausen, c'est qu'elle range les sources du Pentateuque, quant à *leur âge respectif*, dans un ordre tout différent de celui qui était précédemment admis. Elle place en tête le *Iahwiste* et l'*Elohiste*, qui avaient recueilli les différentes versions de la tradition nationale telles qu'elles avaient cours dans les tribus de Juda et d'Ephraïm. Puis vient le *Deutéronome*. Quant au ci-devant premier Elohiste, désigné couramment aujourd'hui sous le nom de *Code sacerdotal*[3] et par la lettre *P*, au lieu d'être la source la plus ancienne, il serait au contraire la dernière venue. Au lieu d'avoir vu le jour sous

[1] Voir pour la Genèse: E. Kautzsch und A. Socin: *Die Genesis mit äusserer Unterscheidung der Quellenschriften* (1888); A. B. W. Bacon: *The Genesis of Genesis* (Hartford 1892) ; — pour l'Hexateuque : *Die heilige Schrift des Alten Testaments übersetzt* und herausgegeben von E. Kautzsch (1890 et suiv.) avec la collaboration de MM. Socin et Marti, et W. E. Addis: *The documents of the Hexateuch.* Part I : *The oldest book of Hebrew history,* c'est-à-dire : Les sources J. et E. (Londres 1892).

[2] *Les quatre sources des lois de l'Exode* (Revue de théologie et de philosophie, 1883). — *Les deux Jéhovistes* (Ibid., 1885). — *Les cinq documents de la Loi mosaïque* (Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, 1892).

[3] Priestercodex, priesterliche Schrift.

l'un des premiers rois, au plus tard sous Salomon, le fondateur du temple, comme on le pensait communément depuis Ewald, ce document n'aurait été rédigé qu'en Babylonie, vers l'an 500, et n'aurait même reçu ses derniers compléments qu'à une époque postérieure, après sa promulgation par Esdras et Néhémie en 444. Car dans cette codification sacerdotale il faudrait voir, non pas tant une œuvre individuelle, mais une œuvre collective ou, pour mieux dire, celle de toute une *école* s'inspirant des mêmes principes, partant des mêmes prémisses et se servant à peu de chose près du même langage.

Quant à la *combinaison* des différentes sources entre elles, elle aurait eu lieu, non en une seule fois, par un seul et même Rédacteur, ou bien à deux reprises, dans le cours des IXe, VIIIe et VIIe siècles, au plus tard à la veille de la ruine de l'Etat. Non, elle se serait opérée à *trois* temps. Le Pentateuque se trouverait être le produit de trois rédactions successives, dont la première seule daterait d'avant l'exil. Cette *première* édition serait née au VIIIe, ou plus probablement vers le milieu du VIIe siècle, de la réunion des deux ouvrages, jusqu'alors distincts, du Jéhoviste et de l'Elohiste, composés l'un au IXe, l'autre au VIIIe siècle, mais renfermant l'un et l'autre, à côté des récits fournis par la tradition orale, des extraits d'anthologies poétiques et de documents législatifs plus ou moins anciens. Ce premier fonds, encore essentiellement historique, aurait été *augmenté* environ un siècle plus tard, après la déportation, par l'insertion du Deutéronome, ce « Livre de la thorah » qui avait été promulgué jadis, dans sa forme primitive, sous les auspices du roi Josias, en 621, mais avait passé lui-même, dans l'intervalle, par plus d'une édition revue et augmentée d'éléments oratoires et historiques. Après le retour de l'exil seulement, au temps de la restauration, un *troisième* et dernier Rédacteur aurait fondu cet ouvrage historico-législatif avec le Code sacerdotal, en prenant ce dernier pour base et pour cadre de son travail de compilation et en s'inspirant de son esprit et de son langage, tout en ayant soin de respecter le plus possible le texte de ses devanciers.

Telle est, dans ses traits généraux, la théorie la plus récente

sur la composition du Pentateuque. Je n'ai pas à justifier ici ces conclusions. Un volume y suffirait à peine. A qui désire s'enquérir des raisons à l'appui, sans sortir des étroites limites de notre littérature théologique de langue française, je me fais un plaisir de recommander, outre la *Bible* de Reuss, l'excellent ouvrage de M. Alexandre Westphal sur *les sources du Pentateuque*. Mais je dois tout au moins expliquer d'une façon succincte comment la critique a été amenée à formuler de pareilles conclusions ; en particulier — car c'est le point décisif — comment elle s'est vue obligée de contester la priorité de la source dite sacerdotale, celle qui débute par le récit classique des *tholedôth* du ciel et de la terre et de l'institution du sabbat par Elohîm.

Malgré ses inoubliables mérites, l'ancienne critique, — par où j'entends celle de la génération qui avait pour porte-voix les de Wette (non pas le de Wette des *Beiträge* de 1806, mais celui de l'*Einleitung*, à partir de 1817), les Tuch, les Bleek, et à côté d'eux Ewald, Hupfeld, Knobel, Schrader ; de la génération qui a laissé passer inaperçus les précurseurs de l'ère nouvelle, Vatke et George, — l'ancienne critique, dis-je, avait un tort : celui de se préoccuper trop exclusivement du côté *littéraire* du problème. Elle était trop disposée à oublier qu'en pareille matière l'analyse philologique et littéraire des textes doit marcher de pair avec la critique *historique ;* que c'est à celle-ci qu'il appartient de prononcer en dernier ressort lorsqu'il s'agit de fixer la date respective des documents primitifs et de reconstruire l'histoire de leur combinaison et de leur incorporation successive ; en un mot, quand il s'agit d'en venir à la *synthèse*. Comme c'était l'écrit sacerdotal qui s'offrait le premier à l'analyse, que c'est lui qui a servi manifestement de base à la rédaction de l'ensemble et en a déterminé le plan, il semblait aller de soi que ce document-là était la *Grundschrift*, non pas seulement en tant qu'il constitue le *fond* du Pentateuque tel que nous le connaissons, mais en ce sens qu'il en serait la source *primitive*, l'élément intégrant le plus ancien. La tentation d'y voir le document le plus rapproché de l'époque mosaïque était, il faut en convenir, d'autant plus forte que la législation qui en

provient se présente habituellement comme ayant été promulguée au désert, édictée en vue des circonstances de temps et de lieu où le peuple se trouvait placé du vivant de Moïse. Mais c'était s'en tenir à la surface, c'était sacrifier le fond à la forme.

Il y avait donc une lacune à combler. Et c'est à résoudre ce côté trop négligé du problème que s'est appliquée l'école critique contemporaine. Elle a mis les sources du Pentateuque en regard de l'*histoire d'Israël* dans ses différentes phases, depuis l'établissement des tribus en Canaan jusqu'à la restauration de la communauté juive au retour de l'exil. Elle les a mises en regard des *autres livres de l'Ancien Testament*, en particulier de la littérature *prophétique* qui offre les points de repère historiques les plus certains. Elle les a enfin comparées *entre elles*, spécialement au point de vue des éléments *législatifs* que chacune d'elles renferme : le *Livre du pacte* et les deux *décalogues* insérés parmi les textes iahwistes et élohistes de l'Exode (chap. XX-XXIII et XXXIV, 17-26), les nombreuses lois du *Code sacerdotal* dans l'Exode, le Lévitique et les Nombres, le *Livre de la Thorah* encadré dans le Deutéronome. Et c'est ainsi que, de proche en proche et de différents côtés à la fois, elle s'est vue amenée et toujours de nouveau ramenée à constater que le rang d'âge précédemment convenu ne répondait pas à la réalité. Elle n'a pas tardé à reconnaître que la priorité du Code sacerdotal, qui avait passé jusque là pour une sorte d'axiome, était un simple préjugé qui ne pouvait se soutenir à la lumière de l'histoire.

Elle a dû se convaincre, pour citer seulement quelques exemples, que si les libres *pratiques rituelles* de l'*ancien* Israël, je parle de l'Israël fidèle, se concilient sans peine avec les principes posés dans les textes de loi de provenance iahwiste et élohiste, elles se trouvent au contraire en constante et flagrante opposition avec les règles prescrites dans les lois deutéronomique et sacerdotale ; — que pareillement la manière dont les *anciens prophètes*, un Amos, un Esaïe, un Jérémie même, s'expriment quand ils viennent à parler des choses du culte serait inexplicable s'ils avaient eu connaissance d'une loi rituelle réputée mosaïque telle que notre Code sacerdotal ; —

que la *centralisation du culte* au sanctuaire réputé seul légitime, entre les mains du seul sacerdoce lévitique, centralisation que la Thorah deutéronomique en est encore à *postuler* comme une observance nouvelle, dérogeant à l'ancienne coutume nationale, est au contraire *présupposée* dans le Code sacerdotal comme une chose établie, ne souffrant pas de contradiction, bien plus, comme remontant déjà aux anciens âges; — que la *distinction*, enfin, *entre prêtres et simples lévites*, cette distinction si rigoureuse, si tranchée, sur laquelle repose tout le système hiérarchique du Code sacerdotal et que celui-ci reporte déjà à l'époque mosaïque, est encore étrangère au Deutéronome. Pour celui-ci, *tous* les fils de Lévi ont encore, en théorie, les *mêmes* droits. Tous sont *prêtres*, à la condition de n'en remplir l'office qu'au sanctuaire *central*. La « dégradation » des lévites n'appartenant pas à la famille de Çadoq, c'est-à-dire au clergé du temple, leur destination au rôle subalterne de simples *desservants*, apparaît historiquement pour la *première* fois comme voulue et expressément ordonnée de Dieu, — et cela pour les punir de la part qu'ils avaient prise au culte des « hauts-lieux » proscrit par le Deutéronome, — dans le célèbre programme de la théocratie restaurée qui sert de couronnement au livre prophétique d'Ezéchiel, l'un des prêtres de Jérusalem déportés avec Ioiakîn en 597.

Ces exemples, qu'il serait aisé de multiplier et de corroborer par des indices empruntés à d'autres domaines que celui du culte, suffisent à caractériser la méthode historique qui a conduit les coryphées de la jeune critique à tirer des conclusions aussi diamétralement opposées à celles des critiques de la précédente génération. Ils suffiront à faire comprendre qu'il ne s'agit pas là d'une hypothèse en l'air, dictée par un simple à priori, mais d'une théorie reposant sur des faits dûment constatés.

Est-ce à dire que toutes les questions que soulève ce problème si ardu et si complexe soient d'ores et déjà résolues? que les adeptes de la nouvelle école soient absolument d'accord sur tous les points? Assurément non. Bien déraisonnable ou bien naïf qui pourrait s'en étonner. Leurs opinions diffèrent

encore du plus au moins, non seulement sur la date exacte à assigner aux deux sources historiques les plus anciennes, sur leur provenance judéenne ou éphraïmite, et le mode de leur réunion en un seul ouvrage ; non seulement sur l'époque de la rédaction (je ne dis pas de la promulgation) du Deutéronome primitif et la formation du Deutéronome actuel ; mais sur l'âge relatif des divers éléments qui sont entrés dans la composition du Code sacerdotal, par exemple de Lév. XVII-XXVI, sur la question de savoir si le livre de la Loi introduit par Esdras, et adopté par les représentants du peuple en 444, était le Code sacerdotal seul, ou s'il comprenait déjà le Pentateuque à peu près tel que nous le possédons, etc. Mais quelles que soient les solutions que l'avenir réserve à ces questions-là, on a tout lieu de penser qu'elles ne seront pas de nature à ébranler ni même à modifier sensiblement le résultat général.

Ce résultat d'ailleurs s'impose à un nombre sans cesse croissant de théologiens, sans distinction de tendance dogmatique ou de nuance confessionnelle. Ils diminuent à vue d'œil ceux qui persistent à soutenir que le Code sacerdotal est la plus ancienne des sources du Pentateuque. On les voit au contraire augmenter d'année en année ceux qui, à l'exemple du vénérable Delitzsch[1], tout en essayant de défendre encore la composition antéexilique de ce Code dans toutes ses parties essentielles, adoptent les conclusions nouvelles quant à l'âge respectif et à l'ordre de succession des quatre sources principales, et vont jusqu'à concéder que, après l'exil encore, le Pentateuque a pu recevoir des adjonctions sous forme de *novelles* ou d'articles supplémentaires. Le temps n'est sans doute pas fort éloigné où quiconque n'est pas décidé d'avance à s'inscrire en faux contre toute espèce de critique finira par se familiariser avec l'idée que l'écrit sacerdotal n'a pu se former qu'en Babylonie et que la rédaction finale du Pentateuque n'est pas antérieure à Esdras.

4. C'est en Babylonie également, à l'époque même où s'opé-

[1] *Pentateuch-kritische Studien* (Zeitschrift für Kirchliche Wissenschaft 1880 et suiv.) ; *Neuer Commentar über die Genesis* (1887).

rait sous l'influence décisive de la thorah d'Ezéchiel la codification sacerdotale, que fut mise la dernière main aux livres historiques qui font suite à l'Hexateuque et forment dans le Canon hébreu, avec le livre de Josué, le groupe des *Prophetæ priores :* les Juges, Samuel, les Rois. Cette main est-elle la même que celle qui a procédé à la seconde rédaction de l'histoire des origines d'Israël en incorporant le Deutéronome à l'ancien ouvrage historique né de la fusion des récits iahwistes et élohistes? Ou bien les livres en question sont-ils dûs, dans leur rédaction actuelle, à autant de mains différentes ? C'est un problème de critique sur lequel les avis sont partagés et qui n'est d'ailleurs que d'une importance secondaire. Une chose est sûre, c'est que cette rédaction, fût-elle l'œuvre de plusieurs plumes distinctes, porte l'empreinte d'un même esprit, celui de la législation *deutéronomienne.*

Les sources mises à contribution ne sont pas toutes du même âge et n'ont pas la même valeur. Souvent elles ne sont guère d'accord entre elles. Il est vrai que dans le nombre il en est qui remontent fort loin, à une époque contemporaine ou du moins très rappprochée des événements. Mais il est plus que douteux que la rédaction deutéronomienne ait puisé directement à ces sources. La plupart des anciens récits ne lui étaient parvenus que de seconde ou de troisième main. Son propre travail a dû être précédé d'une ou de plusieurs rédactions plus ou moins anciennes. Peut-être, — la chose n'est pas encore entièrement élucidée, — une partie des matériaux réunis dans nos livres des Juges et de Samuel et dans les premiers chapitres du Ier livre des Rois venaient-ils en dernier lieu du même ouvrage historique que les éléments *iahwistes* et *élohistes* de l'Hexateuque. Il ne serait même pas impossible que, dans la suite des temps, l'œuvre telle qu'elle était sortie des mains du ou des rédacteurs du temps de l'exil eût encore été retouchée en quelques endroits par une main lévitique sous l'influence de la loi sacerdotale.

Quoi qu'il en soit, et c'est ce qu'il importe de constater, l'esprit dont cette historiographie se montre pénétrée, est bien celui du Deutéronome, dont l'auteur quel qu'il soit n'avait fait

lui-même que traduire, pour ainsi dire, en style législatif la substance de la prédication religieuse et morale des anciens prophètes. Le livre des *Juges*, en particulier, et ceux des *Rois* en sont dominés presque d'un bout à l'autre. C'est du point de vue de cette thorah que leurs auteurs apprécient la conduite du peuple, les faits et gestes de ses rois. Ils leur dispensent l'éloge ou le blâme selon qu'ils ont ou n'ont pas agi, surtout en matière de culte, conformément à la norme tracée par elle. Mais ce qui caractérise essentiellement ce groupe de livres, c'est que l'histoire n'y est pas racontée pour elle-même. Leur but, on ne saurait assez le redire, était d'édifier plus encore que d'instruire. Ils ne prétendent à rien moins qu'à satisfaire la curiosité d'esprits en quête d'une *science* exacte et complète des événements. L'histoire devait servir avant tout à illustrer un *enseignement religieux* dont le peuple en exil avait plus que jamais besoin. Il fallait la lui remettre sous les yeux, d'une part, pour justifier Dieu au regard du passé, de l'autre, pour servir d'avertissement en vue de l'avenir. Ce n'est donc pas sans raison que cette historiographie a été qualifiée de *prophétique*.

Les livres des Paralipomènes, en revanche, — lesquels formaient avec ceux d'Esdras et de Néhémie ce que Reuss a excellemment appelé la *Chronique ecclésiastique de Jérusalem*, — nous présentent cette même histoire sous un angle sensiblement différent. Ils nous la font voir telle qu'elle devait apparaître à un esprit nourri des traditions *lévitiques* du second Temple et formé à l'école du Code sacerdotal. La source principale de l'auteur était un ouvrage dans lequel l'ancienne histoire des rois de Juda et d'Israël avait déjà passé par un *midrash*, un commentaire conçu à ce même point de vue ; point de vue religieux à sa manière, mais d'une piété un peu étroite, plus théologique encore et surtout plus cléricale, plus ritualiste que proprement religieuse. L'histoire ici, à un bien plus haut degré que ce n'était le cas dans la rédaction deutéronomienne, au lieu d'être but est devenue moyen. Comme on l'a fort bien dit, « toute cette chronique ne se comprend et ne s'explique que si l'on y voit un exposé de l'histoire des temps d'avant l'exil telle qu'elle *aurait dû* se passer *au cas* que le Code sa-

cerdotal, au lieu d'être la thorah du judaïsme, eût déjà été la loi fondamentale du mosaïsme.[1] » Cette supposition était *bona fide* celle du prêtre ou lévite, à peu près contemporain d'Alexandre-le-Grand, à qui l'on doit cet ouvrage si intéressant, si précieux même en son genre, c'est-à-dire comme document des conceptions et des aspirations de l'époque où il a vu le jour. Ce n'est pas d'aujourd'hui que date la comparaison de cette historiographie *lévitique* avec l'historiographie ecclésiastique *romaine* qui part, elle aussi, non pas toujours il est vrai avec la même sincérité, de prémisses tout à fait analogues.

5. Le temps ne nous permet pas de nous étendre dans la même mesure sur les autres parties de l'Ancien Testament. Je dois, bien qu'à regret, me borner à quelques aperçus sommaires. Et d'abord au sujet de la *littérature poétique et didactique.*

En fait de résultats mis au jour par les travaux les plus récents, je ne vois pas qu'il y en ait ici un grand nombre à enregistrer, si du moins on entend parler de résultats *nouveaux* ayant déjà obtenu l'assentiment *général*, pour ne pas dire unanime, des spécialistes. Que l'*Ecclésiaste* ne soit pas de Salomon, mais date au plus tôt de l'époque persane; que le *Cantique*, pareillement, ne soit pas l'œuvre de ce roi polygame, (à moins qu'il n'ait voulu se satiriser lui-même), et que ce petit poème soit destiné à célébrer les joies et les ardeurs d'un amour aussi légitime que peu mystique; que le livre des *Proverbes*, quel que puisse être l'âge de ses parties les plus anciennes, n'ait pu être rédigé dans la forme où nous le possédons que plusieurs siècles après le « sage » sous le patronage duquel il est placé; que le livre de *Job*, lui aussi, soit bien moins ancien que nos pères n'aimaient à se le figurer et qu'il ne soit pas d'une seule pièce; que ce ne soit pas Jérémie en personne qui ait composé, sur les ruines encore fumantes de Jérusalem, les cinq *Lamentations* qui portent son nom; que le li-

[1] Cornill, *Einleitung in das Alte Testament*, p. 63, cp. 272 de la 1re édition, 1891.

vre des *Psaumes*, enfin, comprenne en réalité bien moins de cantiques appartenant « à David » que ne le donnent à entendre les suscriptions traditionnelles, tandis qu'il en renferme quatre au minimum qui ne sont pas antérieurs au temps des Maccabées : — ce sont là tout autant de points qui étaient déjà établis, ou en tout cas bien près de l'être, avant la phase actuelle des études historiques et critiques.

Ce qui caractérise en général la critique contemporaine à l'endroit des livres dont nous parlons, c'est ceci : elle a une tendance encore plus accentuée que sa devancière d'il y a vingt ou trente ans à modifier les attributions traditionnelles dans le sens d'un « rajeunissement. » Je veux dire qu'elle est portée à leur assigner à tous une origine relativement récente. A l'en croire, *aucun* de ces Hagiographes, du moins dans sa composition et sa rédaction actuelle, ne serait antérieur à l'âge de la restauration. A l'égard du Psautier, en particulier, on insiste sur le fait indéniable que tel que nous le connaissons, avec ses suscriptions en partie énigmatiques pour tout autre que pour un lévite, avec sa division en cinq livres, ses formules liturgiques, ses doxologies, etc., il n'est en réalité pas autre chose que le *Recueil de cantiques à l'usage des fidèles du second Temple.* Et l'on en conclut, — conclusion qui est d'ailleurs appuyée par d'autres instances tant historiques que philologiques et littéraires, — que la majeure partie de ces hymnes a sans doute pris naissance au sein même de la communauté dont ce livre de culte était destiné à exprimer les sentiments et à satisfaire les besoins. La vraie question, comme l'a dit M. Wellhausen, est bien moins, aujourd'hui, de savoir s'il y a dans le Psautier des cantiques postérieurs à l'exil que de savoir s'il en renferme dont l'origine remonte au delà[1].

Nul doute que cette position toute nouvelle de la question et, d'une manière plus générale, ce déplacement du centre de

[1] Quatrième édition de Bleek, *Einleitung in das Alte Testament*, 1878. Page 507, note. — A consulter sur le Psautier : La VIIe « lecture » de l'*Old Testament in the Jewish Church* par M. Robertson Smith (2e édit.) et le commentaire de M. Bæthgen, de Greifswald (*Handkommentar* de Nowack), parus l'un et l'autre en 1892.

gravité de toute cette littérature lyrique et didactique ne soit une des conséquences, et l'une des plus directes, des vues nouvelles concernant la formation et l'achèvement des cinq livres de la Loi. On pourra sans doute discuter sur bien des détails. On pourra revendiquer, par exemple, une minorité plus ou moins considérable de psaumes ou de portions de psaumes pour les temps antérieurs à l'exil, puisqu'il existait déjà alors « des cantiques de Sion ; » soutenir par de solides raisons que le corps principal du livre de Job pourrait fort bien être l'œuvre d'un contemporain du Deutéro-Esaïe ou même de Jérémie; inférer d'une manière plausible de la notice historique de Prov. XXV, 1, rapprochée de 1 Rois V, 12, que dans le recueil intitulé *Mishlé* il doit y avoir au moins un premier fond de sentences qui étaient réputées salomoniennes dès les temps du roi Ezéchias. Toutes ces réserves faites, il n'en faut pas moins convenir qu'il est difficile, une fois qu'on a accepté les conclusions modernes touchant le Pentateuque, de se soustraire aux conséquences, — outrées peut-être dans la formule qu'elles revêtent chez certains auteurs, mais fondées en principe, — que la critique actuelle en tire quant à l'âge relatif, à la constitution essentielle et à la rédaction finale des livres qui représentent pour nous la lyrique sacrée et la philosophie religieuse et morale de l'Ancien Testament. On ne voit pas, d'ailleurs, ce que le prestige de l'âge peut ajouter d'essentiel a leur valeur intrinsèque. Toujours est-il qu'à l'heure présente il serait prématuré de parler à ce propos de résultats définitivement acquis ou même généralement accrédités. On peut, pour me servir d'expressions empruntées à la préface de la Revision d'Ostervald, y voir les « probabilités savantes de demain ; » ce ne sont pas encore les « certitudes éprouvées d'aujourd'hui. »

6. Il nous reste, pour en finir avec cette première partie de notre travail, à jeter un coup d'œil sur la *littérature prophétique*.

Naguère il s'est fait un certain bruit autour de ce qu'on a appelé, d'un mot de nouvelle facture, la *modernité* des prophètes. Chacun a entendu parler de la thèse d'Ernest Havet

d'après laquelle l'ensemble de la littérature prophétique serait apocryphe. Postérieure de plusieurs siècles aux prophètes dont elle porte le nom, elle ne se serait produite qu'à la fin du deuxième siècle, à la suite de la lutte que les Juifs eurent à soutenir contre les Séleucides et qui se termina par leur affranchissement sous les Asmonéens. On sait aussi que, partant de prémisses un peu différentes, et sans descendre à une époque aussi tardive, M. Maurice Vernes en est venu de son côté à sacrifier complètement l'authenticité des livres prophétiques. Il les déclare tous pseudépigraphes et les répartit sur l'espace d'un siècle ou d'un siècle et demi, de l'an 350 environ à l'an 200 avant notre ère[1].

Ce sont là des paradoxes comme il s'en produit toujours, à un moment donné, au cours des travaux relatifs à l'histoire critique des littératures anciennes. Les auteurs de l'antiquité classique ont eu, eux aussi, leurs Havet et leurs Vernes. Certains esprits semblent prédestinés à mettre en évidence, par les écarts auxquels les entraîne la tyrannie de leur logique, les conséquences insoutenables où l'on aboutit, en critique non moins qu'en dogmatique, lorsque, le regard obstinément fixé sur un seul côté des questions, on en perd de vue l'ensemble, et qu'on pousse à outrance une méthode ou un principe qui, juste et légitime en soi, est nécessairement faussé par l'usage exclusif qu'on en fait. On enfile un chemin de traverse où le sol finit par vous manquer sous les pieds. Les prétendus résultats obtenus par ce moyen ont pu troubler quelques esprits peu au courant de ce genre d'études. D'autres, plus nombreux peut-être, en auront pris occasion de répéter le vieux refrain : « Je vous l'avais bien dit ; voilà à quoi mène la critique. » La vraie critique, elle, poursuit son chemin, relève en passant les quelques grains de vérité qui se trouvent mêlés aux erreurs, fait son profit de la leçon indirecte de méthode qui en découle,

[1] Voir sur l'hypothèse de Havet les articles de MM. James Darmesteter (*Les prophètes d'Israël*, 1892, pag. 121 sq.) et Horst (*Revue de l'histoire des religions*, mars-avril 1892); — sur celle de M. Vernes, l'art. de Kuenen (même *Revue*, 1889, juillet).

et forme le souhait de voir revenir le plus tôt possible de ses égarements un homme de science et de talent qu'elle juge digne d'un sort plus enviable que celui

d'aller par ce chemin à l'immortalité.

Dans le cas particulier, les grains de vérité ne sont du reste pour la plupart pas très nouveaux. Si la critique les relève et les recueille, c'est qu'elle y retrouve son propre bien.

Ce qui est vrai d'abord, c'est qu'un certain nombre d'écrits prophétiques sont en effet *moins anciens* que ne le voulait la tradition juive. Pour quelques-uns d'entre eux la cause peut être considérée comme définitivement jugée. Ainsi en est-il de la *seconde partie*, chap. XL-LXVI, *du livre d'Esaïe* et de plusieurs oracles compris dans la *première*, tels que XIII, 1-XIV, 23; XXI, 1-10; XXIV-XXVII; XXXIV-XXXV. Ainsi encore du remarquable opuscule dont *Jonas* est le héros. Avant qu'il soit longtemps, sans doute, on en viendra aussi à reconnaître, plus généralement que ce n'est déjà le cas aujourd'hui, que tels de ces livres ou portions de livre, par exemple les chap. XXIV à XXVII du livre d'Esaïe, sont même postérieurs au retour de l'exil. On ne tardera pas à se convaincre qu'il en est de même de *Joël*, dont on s'est longtemps plu à faire le doyen d'âge des prophètes écrivains, et des *chap. IX-XIV* de notre livre canonique de *Zacharie*, que des théologiens d'ailleurs très conservateurs, se mettant à la remorque de l'ancienne critique, ont cru devoir partager entre deux prophètes antérieurs à l'exil. Il n'en sera pas autrement, pour le dire en passant, du *livre de Daniel* qui n'appartient pas, à proprement parler, à la littérature prophétique. La composition de cette apocalypse à l'époque d'Antiochus Epiphanès s'impose de plus en plus, avec une irrésistible évidence, aux esprits même les plus récalcitrants.

Ce qui est vrai, ensuite, c'est que même parmi les livres dont l'authenticité est au-dessus de toute contestation sérieuse, il s'en trouve dont le texte a subi, au cours des temps, des *remaniements* plus ou moins considérables. L'exemple le plus connu est celui du livre de *Jérémie*. Il est difficile de méconnaître que l'édition représentée par la version grecque nous

offre le texte de ce prophète dans un ordre et une teneur plus conformes à l'œuvre primitive et originale que ne fait l'édition amplifiée et en partie transposée qui a trouvé accès dans notre Bible hébraïque et par elle dans nos Bibles protestantes.

Il est vrai, enfin, que la *rédaction de dernière main* de la littérature prophétique et sa réunion en quatre volumes, Esaïe, Jérémie, Ezéchiel et les Douze, n'est guère antérieure au troisième siècle avant notre ère. Que cette rédaction dernière n'ait pas comporté toutes les additions et intercalations que de jeunes pionniers de la science, marchant ici sur les traces de M. Stade, ont cru découvrir dans le texte traditionnel, c'est fort possible, c'est plus que probable. La critique elle-même fera sans doute justice de plus d'une conjecture hasardée en ce sens par tel de ses adeptes doué, dirait-on, d'un sens spécial qui lui permet d'« entendre croître l'herbe, » pour employer l'image consacrée. On ne saurait se soustraire, cependant, à l'idée que ce dernier travail d'assemblage et de coordination n'aura pas consisté en un simple travail de manœuvre. Il a dû être précédé et accompagné de *retouches* qui, sans altérer le fond, sans charger les vieux textes, transmis par les précédentes générations, d'éléments étrangers à la pensée prophétique, ne laissent pas ça et là de trahir la situation historique ou morale, les conceptions et les espérances d'une époque plus récente.

Après cela, il n'en demeure pas moins que toute cette série de livres, qui n'a sa pareille dans aucune littérature du monde, est pour la critique scientifique non moins que pour la théologie traditionnelle le dépôt fidèle et authentique de la plus grandiose manifestation de l'esprit religieux en Israël. Non seulement, *malgré* les résultats en partie différents auxquels les travaux de la critique littéraire et historique ont abouti quant au nombre et à l'âge réels des écrits dont elle est formée, la littérature prophétique n'a rien perdu de son originalité et de sa valeur religieuse et morale. Au contraire, *grâce* à ces résultats elle a encore gagné en intérêt. Elle s'est pour ainsi dire enrichie et a acquis une importance historique et documentaire toute nouvelle. Oui, j'ose le dire, c'est d'aujourd'hui seulement qu'on en comprend toute la signification et que sa

vraie place lui est rendue dans l'histoire littéraire et religieuse de l'Ancien Testament, plus que cela, dans l'histoire de la religion et de la morale en général.

En portant ce jugement, j'ai déjà abordé la seconde partie de ma tâche, celle qui doit traiter de l'influence des récents travaux relatifs à l'Ancien Testament sur la conception historique de la religion d'Israël.

LE DOGME GREC[1]

PAR

A. GRETILLAT

Sous le titre quelque peu énigmatique de *Dogme grec*, M. Bois vient d'apporter une nouvelle et fort intéressante contribution au débat engagé depuis quelques années dans notre protestantisme de langue française, entre les *néo-mystiques* (soit dit sans offense) et les dogmatistes.

A la première inspection du titre, je m'étais figuré que le propos de l'auteur serait de montrer que l'accusation portée si fréquemment contre nous aujourd'hui, de mêler des éléments grecs et platoniciens à nos formules, était mal fondée ; que l'usage courant à cette heure de la locution *dogme grec* réunit des articles disparates, trop souvent confondus pour les besoins de la cause ; les uns, comme la préexistence personnelle et la divinité essentielle du Christ, compris dans la donnée primitive et authentique du christianisme, et qui devraient s'appeler tout court chrétiens et non pas grecs ; d'autres, qui sont en effet d'origine grecque, remontent à la théologie des Pères grecs, et par eux à l'ancienne philosophie grecque, mais auxquels nous n'accordons pas plus d'autorité que ne le font nos adversaires. Ce n'est vraiment pas eux qui nous ont appris que la parole de Jésus-Christ, toute pénétrée de la sève de l'Ancien Testament, puise ses inspirations à une source supérieure à l'Orient et

[1] *Le Dogme grec*, par H. Bois, professeur à la Faculté de théologie protestante de Montauban.

à la Grèce ; et nous constatons même que, tout compte fait, et sauf trois citations de poètes grecs, étonnées de se rencontrer sous la plume ou sur les lèvres de l'ancien élève de Gamaliel, les écrits du Nouveau Testament, y compris les livres dits johanniques, n'ont de l'hellénisme que la langue. Aussi bien, continuais-je dans mon monologue intime, ce qu'on rejette aujourd'hui dans le prétendu dogme grec, c'est moins l'adjectif que le substantif; et quant à nous, dès qu'on nous signalera dans notre foi ou dans notre théologie des dogmes grecs tout ronds et tout crus, introduits sous l'étiquette du christianisme, nous serons les premiers à en faire bonne et prompte justice.

Telles étaient, dis-je, les pensées que le titre de l'ouvrage de M. Bois, *le Dogme grec*, me suggérait, et il s'est trouvé que ce n'était pas tout à fait cela. Précipitamment et sans permission, j'avais composé en imagination le livre de mon collègue de Montauban ; j'avais escompté ma part du succès, et j'étais désavoué. Et cela était bien fait ; une fois de plus, la méthode expérimentale devait se venger d'un de ses détracteurs. Pourquoi aussi cette manie de vouloir loger deux têtes, la mienne et celle d'autrui, fût-ce celle d'un allié, sous le même capuchon ? Les définitions sont libres, a dit quelqu'un cité par M. Bois. Les titres le sont aussi, et tout au plus pourrions nous avancer que, comme les lois n'ont pas d'esprit, les titres ne doivent pas en avoir.

M. Bois s'est donc montré beaucoup plus favorable au dogme grec que je ne l'avais prévu et que peut-être, laissé à moi-même, je ne l'aurais été; et, à vrai dire, la thèse de son ouvrage qu'il énonce en deux endroits (p. 12 et 13 et p. 211), ne devrait être, sous sa forme générale, contestée par personne, si ce n'est par feu le docteur Hatch. (Voir Appendice III, p. 288.)

« Nous ne nous posons pas en partisan aprioristique, en adepte *quand même* « du dogme grec... » dans son intégralité intangible. Non. Notre thèse n'est qu'une thèse de gros bon sens : est-ce pour cela qu'elle est méconnue et qu'elle a besoin d'être réhabilitée ? Nous pensons que, s'il ne faut pas tout approuver a priori, il ne faut pas non plus tout condamner dans le « dogme grec. » Or, actuellement, personne ne l'approuve

a priori tout entier ; beaucoup de gens, au contraire, lui règlent définitivement son compte d'un trait de plume ou d'un coup de langue. De là notre attitude, qui paraîtra, par la force même des choses, essentiellement favorable et sympathique aux dogmes grecs. Mais nous ne les défendons que sous bénéfice d'inventaire ; nous n'en faisons nullement un *bloc* auquel il serait interdit de toucher ; nous ne songeons en aucune manière à les soustraire à la critique ; c'est, au contraire, la critique que nous réclamons pour eux, la critique intelligente, informée et attentive, au lieu de cette condamnation dédaigneuse et peut-être injuste qu'ils subissent trop souvent. » (P. 13.)

Mais que faut-il entendre par le dogme grec et tout d'abord par le dogme ? Car l'acception de ce dernier terme n'est rien moins que fixée et on la voit s'accommoder assez facilement aux convenances de l'orateur ou de l'écrivain. M. Bois fait du mot dogme le synonyme de doctrine (p. 15), et avoue qu'il aurait pu dire *doctrines grecques* au lieu de *dogmes grecs*, mais qu'il en a été empêché par deux considérations : l'une, que la locution *dogme grec* est consacrée par l'usage ; l'autre, que cette même locution désigne des doctrines chrétiennes à l'exclusion des systèmes de Platon et d'Aristote. Quelle que soit la valeur de ces deux raisons, il nous semble que, dans la définition du dogme, notre auteur a négligé un élément important, reconnu jadis d'un commun accord par MM. Sabatier et Godet et avant eux par Littré, l'élément de l'autorité : « Le dogme, dit Littré, terme de théologie et de philosophie, est un point de doctrine établi comme fondamental, incontesté, certain. » Le dogme sera donc, selon nous, une doctrine faisant, à tort ou à raison, autorité dans un milieu déterminé, philosophique ou religieux, et ce n'est pas à nous à rappeler à l'auteur que le premier emploi de ce mot appartient au langage philosophique et est antérieur à l'avènement des doctrines chrétiennes.

M. Bois paraissait donc appelé, selon moi, par son sujet même à nous donner à son tour sa définition de l'autorité, en répondant à la question générale : Quelle est la part légitime de l'autorité dans la foi et dans la théologie, et quelle part d'autorité

revient en particulier, ou ne revient pas, au dogme grec? C'est sans doute avec intention que M. Bois a évité ce côté de son sujet, mais une intention que nous n'apercevons pas clairement. La supposition la plus plausible est qu'il a craint de répéter les idées de son collègue, M. Doumergue, ou de provoquer la lassitude qui s'attache à une matière souvent débattue; mais ses raisons, que je soupçonne, n'eussent pas dû prévaloir sur le postulat du titre qu'il avait choisi : *le Dogme grec.*

Je demande à M. Bois la permission de profiter de l'occasion qu'il me procure pour soumettre à mes lecteurs de la *Revue* une définition inédite de ce terme brûlant, l'autorité; définition opposée tout à la fois à celle de M. Schérer, rapportée par M. L. Monod, qui est aussi la définition catholique, et à la définition purement subjectiviste, qui est, selon moi, la négation pure et simple de la chose. Je définirais l'autorité : le droit reconnu à une personne, collective ou individuelle, d'être crue quand elle affirme ou obéie quand elle commande, pour des raisons issues, en tout ou en partie, de son caractère ou de sa situation.

Cela dit, je ne puis m'empêcher de regretter quelque peu la tractation esquissée tout à l'heure du *Dogme grec*, qui, évitant des concessions inutiles ou apparentes, eût offert, me semble-t-il, à la discussion, un champ mieux déblayé et mieux circonscrit. N'eût-il pas été surtout utile de passer le plus tôt possible de la généralité abstraite du sujet aux cas particuliers, aux exemples en chair et en os; de nous entretenir, à propos du dogme grec, des principaux dogmes réputés grecs? Nous avons ailleurs signalé le fait, incontestablement très significatif, que les deux principales doctrines chrétiennes, celle de l'incarnation et celle de la résurrection, étaient précisément celles qui répugnaient le plus à l'idéalisme grec, et nous avons fait observer que dans les deux occasions connues où l'apôtre des Gentils fut interrompu et raillé par ses auditeurs, ce fut à l'instant où il toucha le sujet de la résurrection. (Act. XVII, 32; XXVI, 24.) Puisque l'auteur nous a fait l'honneur de nous citer (p. 89), n'y avait-il pas là un ordre de considérations à développer, d'importantes restrictions à faire valoir?

L'auteur nous accordera que l'hellénisme a eu deux grands torts, tout ensemble excusables et irréparables, dont la très réelle influence a plus d'une fois vicié ou du moins menacé, des Pères grecs jusqu'à aujourd'hui, le développement de la vie et de la pensée chrétiennes : l'un, l'intellectualisme, qui donne à la connaissance la priorité dans la vie humaine, et qui fut le vice profond ou du moins une des causes avérées de l'insuffisance du socratisme. La maxime : « Connais-toi toi-même, » qui en est la formule la plus célèbre et la plus généralement admirée, est celle aussi où se dissimulait le mieux l'erreur capitale consistant à attribuer à la connaissance morale le pouvoir de changer la pratique. Or, il n'est que trop vrai que cet intellectualisme socratique, qui remonte, allais-je dire, à la première tentation présentée à l'humanité : « Vous serez comme des dieux *connaissant* le bien et le mal, » et qui favorise tout ensemble la paresse et l'orgueil innés du cœur de l'homme, a été chez les Pères grecs, dès le second et le troisième siècles, dans l'école d'Alexandrie principalement et est redevenu aux périodes succédant aux grandes époques créatrices de l'Eglise, le péril principal et sans cesse renaissant de la pensée chrétienne.

Le second tort, plus grave encore de l'hellénisme, la réduction des catégories morales aux catégories esthétiques, la prédominance accordée à l'art, quand ce n'était pas à la pensée, dans l'existence humaine, cette confusion du beau avec le bien, naïvement exprimée par le mot principal de la langue grecque, l'adjectif καλὸς, a, il est vrai, s'accordant le mieux avec le tempérament de la race, moins affecté le développement du principe chrétien que l'intellectualisme ; mais cette préférence accordée au sentiment sur la conscience et la volonté, qui a été le principe de tous les mysticismes, n'en a pas moins créé sous nos yeux une incarnation et une appellation nouvelle, le renanisme.

Si, disons-nous encore une fois, c'étaient là les principes inspirateurs du dogme grec, il faudrait rejeter le dogme grec, avec tous ses tenants et aboutissants, et le passage précité du livre de M. Bois me prouve que tel est aussi son avis.

Quoi qu'il en soit, l'auteur a apporté à la défense de la victime des théologiens contemporains, désignée par lui sous le nom de *dogme grec*, une grande habileté dialectique, prompte à découvrir le défaut de la cuirasse chez l'antagoniste ; une langue déliée et incisive ; lame de Tolède bien trempée et, comme on peut l'attendre d'une lame, quelque peu ferrailleuse ; une vaste lecture enfin qui, du texte, déborde dans les notes au bas des pages, et se déverse à la fin du volume dans de longs appendices. Je ne me plains pas de ces appendices, surtout pas du second qui contient des citations, des renseignements et des éléments apologétiques de grande valeur. Je constate seulement dans l'abondance de ces notes et l'étendue de ces appendices un cas de disproportion, importation germanique peut-être, qui m'avait déjà frappé dans le bel ouvrage de M. Pétavel-Ollif. Je n'en déclare pas moins avoir lu les trois cents pages du livre de M. Bois avec des degrés dans l'assentiment, mais avec un intérêt soutenu.

Des six chapitres de ce volume : *Le dogme grec et l'intellectualisme*, *Le dogme grec et le dogmatisme*, *Le dogme grec et l'essence du christianisme*, *Le dogme grec et la civilisation*, *Le dogme grec et la science*, *Le dogme grec et l'évolution des dogmes*, c'est le premier qui m'a paru le mieux venu, le plus animé et le plus fort. Tout en y soumettant à une critique pénétrante les dernières manifestations du mysticisme, dont MM. Astié, Dandiran et Sabatier sont les trois champions principaux, attitrés et déjà inséparables, l'auteur a su faire, à ce qu'il m'a paru, sa juste part à l'élément intellectuel dans le fait moral et religieux.

On nous dit que l'idée succède au fait, la connaissance à la foi, et l'on fait ainsi de la foi je ne sais quelle force aveugle et inconsciente, sans père, sans mère, sans généalogie, sans origine connue comme sans but défini, sans motif dirigeant ; et toute idée, tout élément intellectuel (j'ose à peine transcrire encore cet adjectif suspect et flétri), dont cependant, ici comme partout ailleurs, la nécessité, fût-elle réduite au minimum, s'impose, est relégué par la nouvelle école en queue, parmi les bagages : « Nous avons besoin d'une dogmatique, écrit M. Dan-

diran (cité p. 28) ; il y a une vérité chrétienne dans le christianisme ; il y a une philosophie chrétienne ; c'est la plus étendue de toutes celles qui existent. Seulement, au lieu de la mettre au début, je la place à la fin ; au lieu d'en faire procéder la vie chrétienne, nous la faisons procéder de la vie chrétienne. C'est là la différence entre nos contradicteurs et nous. » (P. 28.)

Ici j'eusse voulu que M. Bois interrompît M. Dandiran, comme cela se fait dans les assemblées délibérantes après les dénonciations anonymes : Les noms, aurais-je clamé, citez les noms ! Ces contradicteurs qui, de 1890 à 1893, font procéder la vie chrétienne de la philosophie chrétienne, qui convertissent la foi en une théorie métaphysique, qui sont-ils ? Laissons ici la parole à M. Godet qui, pris à partie sur ce même grief par M. Sabatier, a répondu :

« J'ai dit que l'enseignement de Jésus est tout au service de son œuvre ; qu'il n'est nullement un troisième degré d'enseignement, une nouvelle couche de vérités religieuses superposées à la révélation juive, pas plus que celle-ci n'est un simple enseignement nouveau ajouté à la révélation naturelle. L'enseignement de Jésus-Christ est l'interprétation d'un *fait*, celui de sa venue ; l'explication d'une œuvre, celle du salut. La parole de Jésus est la révélation de ce qu'il est et de ce qu'il est venu faire ici-bas. J'ai dit encore que Christ a créé sur la terre une nouvelle *histoire*, y a fondé une divine *monarchie*, qui doit absorber les monarchies terrestres ; que son enseignement est comme la charte de cette *monarchie*, le programme de cette histoire, l'interprétation authentique des *actes divins* destinés à réaliser cette œuvre nouvelle....

» Et c'est à celui qui a écrit ces choses que M. Sabatier croit devoir rappeler d'un bout à l'autre de son travail qu'une révélation de dogmes, dans le sens d'idées doctrinales, de théorèmes métaphysiques « est à la fois religieusement inutile et » psychologiquement impossible ; » que « le Nouveau Testa- » ment est à proprement parler l'histoire et le document de » l'œuvre de Dieu. » C'est de moi qu'il pense pouvoir dire : « Il croit encore que l'essence de la réalité est dans les idées

» générales ; il est resté platonicien. » Peut-on plus complètement se battre contre des moulins à vent? » (*Revue chrétienne*, numéro de février 1892.) Remplaçons les moulins à vent par les revenants du dix-septième siècle, la protestation conservera toute sa force et tous ses droits.

Nos adversaires « néo-mystiques » aiment à nous opposer certaines locutions et sentences scripturaires ou théologiques, qui font leur triomphe et leur joie, et ne nous causent aucune peine : « Si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu, il connaîtra;... » *Credo ut intelligam*, auxquelles on pourrait ajouter la post-position constante de φῶς à ζωή dans le quatrième évangile. Ce n'est pas là que gît la différence entre eux et nous. Nous disons avec eux que la seule connaissance pleine, complète, satisfaite, celle que l'apôtre Jean désigne par φῶς, est la connaissance qui découle de la vie, de la pratique, de l'expérience. Nous enseignons également que ce n'est pas l'idée abstraite, la connaissance intellectuelle qui est l'essence de la foi, pas plus que ce n'est la vérité théorique qui est l'essence du christianisme ; que l'idée, la connaissance, l'intellect sont des éléments accessoires, relatifs, subordonnés, tout en étant indispensables, du fait, dont l'acte, la pratique et la vie constituent l'élément principal. Mais c'est ici que se découvre l'idée caractéristique de nos adversaires ; c'est à ce carrefour que nous nous séparons les uns des autres : ils ne veulent mettre, disent-ils (si je commence une caricature, vous voudrez bien m'arrêter), l'idée qu'après l'acte ; nous la mettons, M. Godet, M. Bois et moi, avant, pendant et après.

Eh bien, je donne vingt-quatre heures à M. le professeur Dandiran pour appliquer son principe à sa conduite quotidienne, à sa lutte journalière pour l'existence. Vous allez aujourd'hui de Lausanne à Cully. Je dis que le premier pas que vous ferez au sortir de votre demeure sera déterminé par votre idée d'aller non à Renens mais à Cully, et par la connaissance que vous avez de la distance qui sépare Lausanne de Cully. Voilà l'idée au commencement de l'acte. Je dis ensuite que cette idée d'aller de Lausanne à Cully, sans être le facteur principal de l'emploi de votre journée, qui est incontestable-

ment la décision de votre volonté, en demeure, de votre point de départ à votre point d'arrivée, le facteur « concomitant ; » qu'à moins que votre esprit ne soit plongé dans la querelle des nominalistes et des réalistes, ou dans la méditation des rapports de la substance et de l'accident, cette idée d'atteindre Cully à une heure prévue et fixée vous fera négliger les plus beaux points de vue situés à droite et à gauche de votre route, éviter les chemins de traverse, choisir les raccourcis, et qu'en cas de doute, vous vous empresserez d'en appeler au témoignage de la bonne femme qui tricote sur le pas de sa porte ou du vigneron qui s'essuie le front entre deux souches. Ce seront là, vous dis-je, vos autorités du moment, librement choisies et cependant déterminantes pour la suite de votre entreprise ; et de plus, autorités externes, monsieur, tout ce qu'il y a de plus externe ! Voilà l'idée au cours de l'acte. Vous arrivez à Cully, où nous nous retrouvons ; c'est l'idée à la fin de l'acte ; la connaissance d'abord théorique, intellectuelle, historique, géographique, transformée en connaissance expérimentale, émue, accompagnée de repos et pénétrée de jouissance !...

Il me semble que je n'ai pas déraisonné et que tout ce que j'ai dit était élémentaire.

Mais j'entends de nouveau l'objection de M. Dandiran, car il me l'a déjà faite, à la fameuse réunion de Chexbres ; du moins, j'ai cru l'entendre de mes deux oreilles : « Comparaison, me dira-t-il, n'est pas raison ! et vous n'avez pas le droit de transporter vos images empruntées à l'expérience quotidienne dans le domaine de la religion et de la foi ! Pardon, cher et vénéré collègue ; ce n'est apparemment pas de moi que vous savez que la religion et la foi, divines par leur objet, sont des facultés et des activités humaines, dont le siège est dans le cœur humain ; et il serait bien surprenant, en vérité, que des principes et des façons d'agir qui n'auraient pas le sens commun dans votre *Selbst* et *Weltbewusstsein*, fussent les seules admissibles et les seules applicables dans votre *Gottesbewusstsein*. Si la vie de la foi est une course de la terre vers le ciel (et saint Paul la compare plusieurs fois à une course), il est présumable qu'une connaissance quelconque, si élémentaire qu'elle soit, du point

de départ, du but à atteindre et du chemin à parcourir soit nécessaire à quiconque veut l'entreprendre.

C'est ce que l'Eglise en instituant l'instruction religieuse des mineurs a toujours professé, et ce que confessent implicitement les partisans les plus résolus de la méthode expérimentale, toutes les fois qu'ils inscrivent de nouveaux candidats au catéchuménat. Je ne pense pas qu'en commençant cette instruction religieuse qui durera des années, les pasteurs dont je parle se fassent aucune illusion sur ses résultats immédiats. L'expérience leur a suffisamment appris que dans les neuf dixièmes des cas, l'effet obtenu au prix de tant d'efforts, de luttes, de punitions, réprimandes, pensums, relégations à un des quatre coins de la salle, et, dans les cas tout à fait graves, gifles administrées de leur main pastorale, n'est pas cette connaissance accomplie, vivante, expérimentale de la vérité ; ce n'est pas, oh ! non, le φῶς issu de la ζωή ; et qui oserait dire cependant que tout cela est perdu ? conclure que tout cet effort n'était pas nécessaire et salutaire ; que toutes ces semences jetées dans ces sols généralement ingrats et légers, ne reprendront pas vie un jour ou l'autre à l'appel d'une nouvelle parole divine, de l'épreuve ou de la privation même des moyens de grâce jadis méconnus !

Je reviens à M. Bois pour lui faire une chicane. Il me paraît que dans le louable dessein de réagir contre le schisme qu'on est en train de statuer aujourd'hui entre la connaissance et la foi, notre auteur, dans son premier appendice du moins, fait commencer trop tôt le domaine de la théologie en faisant rentrer sous cette appellation l'idée religieuse même élémentaire : « La théologie, écrit-il (sauf à se corriger à la page suivante), est la part, le rôle et le produit de l'intelligence dans la religion. » (P. 218.) Ou encore : « La théologie peut être plus ou moins développée, plus ou moins consciente, plus ou moins réfléchie, mais partout où il y a de la religion, il y a de la théologie. » (P. 219.) Eh bien, non, ne multiplions pas sans nécessité le nombre des théologiens, et distinguons ici l'idée qui concourt immédiatement à l'acte de la foi et sans laquelle cet acte même ne sortirait pas de la région de la sensation incon-

sciente, et la connaissance scientifique qui influera nécessairement, en bien ou en mal, sur la foi commune, mais dont l'acquisition n'est pas accessible à tous. Sur le fond même, le rôle de l'élément intellectuel dans l'acte de la foi, le passage que nous allons citer est de ceux que nous pourrions signer sans réserve :

« L'expérience intime, l'émotion, le sentiment, à *eux seuls*, ne peuvent pas constituer la religion subjective. C'est seulement en vertu d'un élément intellectuel antérieur et présent que ces expériences, ces émotions, ces sentiments peuvent porter l'empreinte spécifiquement religieuse. Et cela pour bien des raisons. Par exemple, si l'on veut bien y réfléchir, l'expérience, pour être religieuse, doit être morale, n'est-ce pas ? Là où il n'y a pas liberté, c'est-à-dire conscience de soi-même, délibération, réflexion, intelligence, il n'y a pas moralité. La volonté ne peut agir librement qu'en présence de motifs. Les motifs ne sont pas la cause déterminante, contraignante, mais ils sont bien la condition de l'acte libre. Les motifs sont des idées. Sans idées conscientes, il pourrait y avoir sensibilité obscure, passion aveugle, fatalisme, magie ; il n'y a pas moralité, partant pas religion. (P. 32, 33.) »

J'ai fort approuvé aussi la réponse faite par M. Bois aux propositions de M. G. Frommel, que : « les faits historiques manquent de l'évidence spéciale qui est indispensable à la foi, » que : « les plus certains ne sont que probables; » que « leur probabilité, par l'accumulation des preuves et la valeur des témoignages peut s'accroître jusqu'à friser la certitude, mais sans y atteindre jamais. » (P. 72.) En analysant ces assertions, M. Bois y reconnaît avec raison un composé inconscient d'intellectualisme et d'hyper-mysticisme ; d'intellectualisme, en ce que cette proposition suppose qu'il n'y a de certitude réelle que la certitude logique ou mathématique ; l'hyper-mysticisme, issu d'une réaction exagérée contre ce que M. Frommel appelle « l'excessive prépondérance que nous accordons à l'histoire. »

S'il faut prendre à la lettre (ce que nous hésitons encore à

faire) les principes de logique professés par M. Frommel dans les termes précités, nous devrons en conclure que les innombrables témoignages rendus par l'histoire en faveur de l'existence des Jules-César, des Auguste et des Louis XIV n'atteignent pas pour lui et ne doivent pas atteindre pour nous le degré de certitude obtenue par l'expérience intime qu'il a pu faire des mystères chrétiens. Mais si la distance des temps détruit la certitude absolue, je ne vois pas pourquoi la distance des lieux n'aurait pas le même effet ; et quand les apôtres parcouraient l'Empire romain en proclamant que Jésus était ressuscité, quand Paul écrivait à des Grecs de Corinthe que cinq cents frères l'avaient vu, de leurs yeux vu, ce qui s'appelle vu, il était entendu que tous ces témoignages ne faisaient que friser la certitude.

Oh ! je suis quelque peu payé pour savoir le décri dans lequel l'apologétique dite historique est tombée, et s'il est aujourd'hui une science qui soit dans de petits souliers, vous l'avez nommée. Pensez un peu ! faire dépendre la foi de l'Eglise, la foi des simples de la solidité d'un échafaudage de faits arrivés dans un coin de la Judée il y a dix-huit cents ans !... Superflue pour les uns, surannée pour les autres, tel est le bilan de cette méthode héritée des âges naïfs de la métaphysique chrétienne ! L'expérience, mon expérience ! voilà le talisman seul capable de conjurer le « cruel » divorce qui se perpètre entre l'Evangile et la pensée moderne. Et je ne demande pas mieux, pour ma part, que de renoncer à la critique historique dont la foi de mon père et de mes deux grands-pères s'est fort bien passée. Je dis seulement comme A. Karr : Que la pensée moderne commence ! Car faire à son saoul de la critique négative et nous interdire d'en faire de la positive, se réserver le droit de démolir et nous contester celui de remettre en place, s'attribuer le choix des armes et nous arracher des mains les nôtres, je trouve tout cela passablement léonin et rappelant de loin les arguments de Scipion Emilien devant Carthage. Mais quand l'apologétique si décriée n'aurait réussi qu'à renverser les a priori métaphysiques opposés par la critique moderne aux données surnaturelles du christianisme (voir Appendice II, p. 268,

269, notes), il nous resterait de demander à votre apologétique expérimentale si elle en a jamais fait autant !

La croix de Christ, scandale aux Juifs, folie aux Grecs ! aucune méthode, voyez-vous, ne changera cela. Cruel divorce, cruel malentendu, cruelle énigme, toutes les cruautés que vous voudrez ! Ce que je sais, c'est que jamais les héros qui ont été les hérauts du salut n'ont prétendu sauver le monde en le caressant, et que la sympathie des sages leur a toujours paru plus suspecte que désirable. Vos expériences même, si elles sont, ce que nous ne devons pas mettre en doute, les effets authentiques et les fidèles répétitions dans votre âme du double mystère de la mort et de la résurrection de Christ, seront, et pour cette raison même, foulées et piétinées avec autant de dédain et de colère que nos dogmes grecs, latins, allemands ou anglais. Mais que la sagesse du siècle se détourne du Christ, ce qui se produit sans interruption depuis dix-neuf cents ans, il se contentera de la rejeter de côté d'un revers de sa main et d'un regard de sa face ; et rendant de nouveau grâces à son Père d'avoir caché ces choses aux chefs de ce monde qui vont être anéantis, passant invisible et une fois de plus méconnu, il s'en ira chez les nègres et les cannibales trouver les compensations que le monde savant lui refuse. Non, si c'est aux dépens du scandale et de la folie de la croix que doit s'accomplir cette réconciliation par vous si ardemment désirée, que doit cesser le divorce entre le christianisme et la pensée moderne, je n'hésiterai pas à dire : Périsse l'apologétique et la théologie, et que les pauvres pécheurs repentants et convertis continuent à être sauvés par le nom et le sang de Jésus-Christ !

Dans le premier de ses articles sur les *Conditions actuelles de la foi chrétienne*, M. Frommel s'était demandé quelles sont les races qui prennent aujourd'hui le plus activement possession du monde par la politique, le commerce et la colonisation. « Où trouvons-nous, continue-t-il, les plus hautes facultés d'adaptation jointes aux énergies les plus intenses ? Où sont les sources créatrices de notre civilisation ? Où s'inspire notre littérature ? Où puise notre philosophie ? D'où procèdent les idées maîtresses de notre science ? D'où nos découvertes les

plus fécondes, celles qui, en ces derniers temps, ont pour jamais transformé notre conception de l'univers et jusqu'à notre sensibilité ? D'où provient, en un mot, la substance, la forme et la direction de notre pensée ? Je parle de la pensée dans ce qu'elle a de plus vivace ; non de celle qui appartient au passé et dont nous allons nous dépouillant, mais de celle qui appartient à l'avenir ? Est-ce du nord ou du sud ? D'Allemagne, d'Angleterre et même de Russie ? Ou d'Espagne, d'Italie et même de France ? » (*Chrétien évang.*, septembre 1892, p. 423, 424.)

Est-ce à ce passage que M. Bois en a eu en écrivant les lignes suivantes, inspirées par l'éthnologie et visant un adversaire anonyme ?

« Si l'on veut toute notre impression, nous ne saurions nous défendre de trouver quelque peu puérile cette exploitation du prétendu antagonisme des races et de l'infériorité essentielle et irrémédiable des races latines au profit d'une certaine théologie. Cette infériorité ne nous paraît nullement prouvée ni susceptible de l'être. L'infériorité essentielle de la race latine *en soi* à la race germanique *en soi* ne saurait être démontrée, car il n'y a pas de race latine *en soi* ni de race germanique *en soi* (du moins, faudrait-il ajouter, elles n'existent pour nos perceptions que dans les individus dans lesquels elles s'incarnent incessamment et qui les perpétuent). Il est bien certain qu'en tout cas les races latines *ont été* supérieures aux races germaniques. (Mais s'il n'y a jamais eu de races latines ou germaniques *en soi* !) Ne le sont-elles plus ? » (P. 134.)

Ici le lecteur neutre (le Suisse romand, par exemple) accuse l'adversaire germanophile d'avoir joué au patriote français le mauvais tour de le faire sortir non pas des gonds assurément, mais quelque peu de son sujet. En quoi, se demande ce lecteur avec angoisse, la rivalité des races latines et des races germaniques intéresse-t-elle la question du dogme grec, qui a été d'ailleurs, pour une part à peu près égale, l'instituteur des unes et des autres ? Il se demande aussi si les pages très intéressantes consacrées à l'influence de la culture grecque (p. 95 et sq.) et de la philosophie grecque (p. 194 et sq.) n'ont pas entraîné trop loin le professeur de philosophie.

Pour venger le dogme grec et la philosophie grecque des attaques de la philosophie moderne, M. Bois ira jusqu'à prétendre dans l'Appendice II que la philosophie n'est pas une science, et que la théologie, spécialement la théologie systématique et la dogmatique, n'est pas non plus une science. (P. 267.)

Les raisons données en faveur de cette assertion... paradoxale sont que les résultats de la philosophie ne s'imposent point avec une autorité universelle, et que, en second lieu, la philosophie ne progresse pas véritablement. Ces deux raisons, matériellement vraies, ne paraissent pas justifier la conclusion que ni la philosophie ni la théologie ne méritent le nom de sciences. Quant à la première raison, elle ne laisserait plus subsister que deux sciences, dont l'objet d'ailleurs, purement idéal, n'existe nulle part dans la réalité, la logique et les mathématiques. La seconde devrait nous faire refuser le caractère scientifique à toute première élaboration de la pensée humaine, suivie ou non de progrès. A la thèse de M. Bois, je persiste à opposer celle que j'ai cherché à établir dans le premier tome de mon *Exposé de théologie systématique*, savoir que la philosophie et la théologie sont des sciences au même titre et du même droit que les sciences de la nature, pareilles à toute autre étude par leur méthode, et n'en différant que par leur objet.

Une des objections les plus fréquentes faites à la connexité des doctrines et de la pratique est tirée des cas nombreux où l'expérience paraît démentir cette relation ou la présente intervertie. Le cas de l'orthodoxe immoral n'a, selon moi, rien d'embarrassant, au point de vue qui nous occupe, pour quiconque reconnaît le droit et le pouvoir de la liberté humaine d'engendrer des inconséquences entre la pratique et les principes, sauf à rétablir l'harmonie entre l'une et les autres par l'adaptation délibérée de nouveaux motifs à la pratique préférée.

Il me semble que dans l'analyse et la résolution du second cas, l'incrédule moral, M. Bois s'est contenté à trop peu de frais :

« Dans cette inconséquence, plusieurs voient le fruit du pé-

ché qui a porté le trouble et le désordre dans la machine humaine : pour notre part, nous préférerions y voir le fruit de la liberté. Nous sommes si peu intellectualiste, dans la vraie et seule acception condamnable du terme, que nous faisons énorme, beaucoup plus énorme qu'on n'est disposé à l'admettre généralement, l'influence de la volonté, des passions, des sentiments, dans la formation et le maintien des croyances. Dans un très grand nombre de cas, il n'y a pas de logique en question : comme on ne peut affirmer que par actes de foi, c'est la liberté qui décide, en déterminant d'après des motifs, — mais l'existence des motifs ne détruit pas la liberté bien comprise, — dans quel sens se portera l'assentiment volontaire. Et dans les cas où la logique indique, impose une décision, et une seule, eh bien ! même alors la liberté peut refuser parfois et refuse en fait de s'incliner devant la logique, et passe outre. N'avez-vous pas rencontré des gens qui ne réussissent pas à trouver une contradiction là où vous en découvrez une, évidente, monstrueuse ? Et inversement. C'est que l'homme exerce une telle domination sur ses facultés, qu'il peut parvenir à s'entraîner lui-même à ne plus voir la contradiction là où elle est et à la voir là où elle n'est pas. » (P. 46, 47.)

Fort bien, mais la question subsiste, et le cas de ces « saints qui ne croyaient pas en Dieu, » des Littré et des H. Taine, continue à me plaire et à m'embarrasser. Ce n'est pas le lieu d'ouvrir là-dessus une enquête et une discussion complète ; mais je pressens la solution de la difficulté dans l'incompatibilité foncière des deux mots : incrédule moral, dont la juxtaposition ne saurait être que momentanée. Je veux dire que cet homme désigné comme incrédule moral, ou bien n'est pas absolument incrédule, résolu, convaincu, conséquent, définitivement affranchi de toutes les influences, avouées ou latentes, de la tradition et du milieu ambiant ; ou il est absolument incrédule, et alors se pose le dilemme : il y a un Dieu ou il n'y en a pas ! S'il n'y a pas de Dieu, cessons de parler, voulez-vous, de morale et de moralité. S'il n'y a pas de Dieu, vous ne m'empêcherez pas, non, vous n'avez pas le droit de m'empêcher de satisfaire tous mes penchants, tous mes caprices, toutes mes volontés, jusqu'à la limite marquée par les exigences de

l'hygiène ou par la menace de la vindicte publique. Mais s'il y a un Dieu, auteur suprême de toutes choses, de l'homme et de l'incrédule moral lui-même, que venez-vous me parler d'une moralité dont vous avez commencé par retrancher l'obligation suprême ! d'une moralité qui comporte l'indifférence, l'ingratitude et la révolte envers le Père tout-puissant, tout saint et tout bon : incrédule légal, parfaitement ; incrédule moral, non pas !

J'ai dit en commençant que la polémique de M. Bois devient ici et là pointilleuse. Le dernier chapitre de son livre, intitulé : *Le dogme grec et l'évolution*, m'en fournirait au besoin un exemple. Pourquoi condamner si fort l'expression : *évolution des dogmes*, et ne vouloir entendre parler que de changement, de variation ? Ici, j'aurais plutôt économisé ma poudre. Et même, appliqué à la succession des dogmes et des symboles ecclésiastiques, revêtements passagers de la pensée chrétienne à travers les siècles, le mot évolution rend assez bien l'impression que j'en reçois. Il ne devient grave que dès que le mouvement qui entraîne ces formules changeantes de la foi est censé entamer la vérité elle-même, créatrice et normative; si vous me représentez le fait rédempteur emporté à son tour « par l'évolution irrésistible et universelle qui entraîne et entraînera toujours tout sur un océan sans rivages. » (P. 82.) Et vous le voyez, s'il y a « des métaphores qui recèlent de criantes injustices, » je ne suis pas le seul à les commettre.

Voilà bien des critiques entremêlées de bien des digressions. On raconte qu'un juré qui avait dormi pendant la lecture de l'ouvrage soumis à son examen, répondait aux reproches de l'impétrant : « Le sommeil, monsieur, est une opinion ! » Si la longueur de ma critique devait passer elle aussi pour une opinion, elle ne pourrait signifier qu'une chose, le cas que je fais d'un ouvrage éminemment suggestif, qui, non seulement contient des pensées, mais, ce qui vaut mieux, en engendre de nouvelles.

Neuchâtel, 5 avril 1893.

REVUES

Neue kirchliche Zeitschrift

Première livraison, 1893.

Von Frank : Avant-propos (sur les « cours de vacances » pour pasteurs et la controverse touchant le symbole des apôtres). — *Von Buchrucker :* Mon règne n'est pas de ce monde. — *Kübel :* Idées sur l'importance de l'autorité pour la foi et la science de la foi. — *Lœber :* La puissance sanctifiante de la vérité.

Seconde livraison.

Von Frank : Les préliminaires (Principienlehre) de la dogmatique. — *V. von Strauss :* La Babylonie et l'Egypte (à propos de l'ouvrage de F. Hommel sur l'origine babylonienne de la civilisation égyptienne). — *F. Schnedermann :* Existait-il dans l'ancien Israël une piété personnelle ? — *Th. Zahn :* L'évangile de Pierre.

Theologische Zeitschrift aus der Schweiz

Quatrième livraison, 1892.

Egli : Histoire ecclésiastique de la Suisse jusqu'à Charlemagne. (Fin.) — Bulletin.

Zeitschrift für praktische Theologie

Première livraison, 1893.

Bornemann : Le second article du Symbole dans le Petit catéchisme de Luther. — *Kalthoff :* Cultes liturgiques évangéliques. — *Köhler :* La liberté d'enseignement dans l'Eglise (à propos des débats sur le Symbole). — *Kirms :* Sermon de réformation sur Exode XIX, 3-6. — *Nippold :* Allocution sur Mat. X, 28, à l'occasion de l'introduction de nouveaux membres dans le séminaire homilétique de Iéna. — Bulletin.

Neue Jahrbücher für deutsche Theologie

Première livraison, 1893.

Lemme : Les racines du Symbole baptismal. — *Barth :* La controverse entre les professeurs Zahn et Harnack touchant l'origine du Canon du Nouveau Testament. — *Kübel :* A propos de la question de l'inspiration. — *V. Schultze :* Le rescrit d'Antonin-le-Pieux adressé aux délégués des villes d'Asie. — *Mühlhaüsser :* Théories socialistes modernes sur la famille et le mariage.

LES MISSIONS ET LA THÉOLOGIE

LEÇON D'OUVERTURE

D'UN COURS LIBRE DONNÉ A L'UNIVERSITÉ DE LAUSANNE [1]

PAR

H. NARBEL

La bienveillante autorisation qui m'a été accordée de vous entretenir, pendant ce semestre, de l'histoire des missions, constitue un privilège que celui qui vous parle reconnaîtrait bien mal s'il cherchait à s'en faire honneur à lui-même.

Permettez-moi de reporter tout le mérite de cette décision qui fait entrer l'histoire des missions dans le programme des cours libres donnés dans notre faculté de théologie, d'abord à la bienveillance de cette Faculté, de notre Conseil universitaire et du Département de l'instruction publique, puis à l'initiative de l'Union évangélique, qui depuis une quinzaine d'années représente avec persévérance dans notre canton la cause des missions ; enfin, à l'objet même dont je vais vous entretenir. Il est certain, en effet, autant que réjouissant, que l'intérêt pour les missions va grandissant : celles-ci se recommandent à des titres toujours plus divers à la sympathie de tous les hommes

[1] La direction de la *Revue de théologie* a bien voulu nous demander de publier ici la leçon d'ouverture du cours dont nous avons été chargé à l'Université de Lausanne sur l'histoire des missions modernes. Nous donnons sans y rien changer d'essentiel cette première leçon qui est du 26 novembre 1891.

préoccupés des questions religieuses, et qui suivent le développement du royaume de Dieu au sein de l'humanité.

Depuis longtemps la cause des missions excite dans nos centres religieux un sympathique intérêt; mais longtemps aussi, cet intérêt a été essentiellement pratique et le fait des hommes d'action de l'Eglise plutôt que de ses théologiens et de ses penseurs. Ces deux termes : théologie scientifique et mission, passaient pour une sorte d'antithèse, pour les deux pôles de la sphère de l'Eglise et on ne se serait guère douté il y a une cinquantaine d'années que l'histoire ou la théorie des missions pût faire l'objet d'un enseignement universitaire. Il serait trop long de rechercher les causes qui ont pu faire naître, puis perpétuer cette sorte d'ignorance réciproque dont ni la théologie ni la mission n'ont profité. Il serait peut-être plus instructif d'étudier comment l'une et l'autre ont été amenées à se mieux connaître et à se pénétrer en quelque mesure réciproquement.

Si je n'essaie pas de le montrer en ce moment, c'est que notre histoire même nous fournira l'occasion de l'apprendre. Pour le moment, je me borne à constater le fait : l'étude scientifique des missions a conquis sa place parmi les disciplines de la théologie moderne.

Sans doute, les créateurs de ce qu'on pourrait appeler la « science missionnaire », ce qu'on appelle en effet en Allemagne *Missionswissenschaft*, les Christlieb, les Grundemann, les Warneck, se plaignent et non sans raison de la tiédeur que la mission rencontre encore au sein des écoles de théologie. Ils regrettent de voir les universités allemandes compter si peu de représentants parmi les jeunes gens qui vont planter sur le sol païen le drapeau du christianisme. Ils essaient d'émouvoir à jalousie l'Allemagne en lui montrant qu'elle se laisse devancer à cet égard par l'Amérique où certaines sociétés missionnaires ont pu se dispenser de séminaires spéciaux parce qu'elles recrutent suffisamment leur personnel dans les écoles de théologie[1], par l'Angleterre qui envoie en Afrique sa mission des universités.

Cependant, ils enregistrent avec satisfaction quelques symp-

[1] *Allgemeine Missionszeitschrift*, 1886, page 215.

tômes d'un meilleur avenir. C'est ainsi qu'on a envisagé à bon droit comme l'indice d'un rapprochement entre la science théologique et la mission, les récentes distinctions académiques accordées à quelques-uns des avocats les plus distingués de ces dernières, au Dr Warneck, le directeur de l'*Allgemeine Missions-Zeitschrift*, à notre compatriote, M. le pasteur Buss, l'auteur d'un livre qui, à certains égards, a fait époque : « les Missions chrétiennes, leurs principes et leurs pratiques[1], » et plus récemment encore au missionnaire Faber, qui s'est si fort distingué par son activité littéraire en Chine.

Deux autres symptômes, plus significatifs encore, sont l'institution de cours libres consacrés à la science missionnaire, qui existent à l'heure qu'il est dans les facultés de théologie de Greifswalde (M. de Nathusius), de Marbourg (M. Achelis), de Zurich (M. Meili), de Dorpat (M. Hœrschelmann)[2]. C'est ici le lieu de rappeler qu'un véritable enseignement académique, par son ampleur, la richesse et la précision de ses enseignements, était donné dès longtemps à l'Institut des missions de Bâle par M. l'inspecteur Josenhans. C'est lui, si je ne fais erreur, qui a employé pour la première fois ce terme de *Missionswissenschaft* dont j'ai parlé plus haut, et qui était le titre de son cours. J'ai eu l'occasion d'entendre M. Josenhans, et peut-être quelques souvenirs empruntés à son expérience nous seront-ils utiles pour illustrer ou au besoin égayer la matière que nous traiterons ensemble quand elle vous paraîtra trop abstraite ou trop aride.

[1] *Die christliche Mission, ihre principielle Berechtigung und praktische Durchführung*, par E. Buss, pasteur à Glaris. Mémoire couronné par la Société pour la défense du christianisme, de la Haye, en réponse à cette question : Que nous enseigne l'histoire des missions sur la destination et la capacité du christianisme à devenir la religion universelle et quelle influence les expériences faites jusqu'ici doivent-elles exercer sur la méthode suivie par les missions ? Voir une revue critique de cet important travail au moment de son apparition en un volume, contenue dans le *Missions-Magazin* sous ce titre : *Missionsgedanken eines Vermittelungstheologen*, volume de 1876, p. 257.

[2] Ces renseignements, qui ne sont pas sans doute absolument complets, se rapportent au semestre d'hiver de 1891.

Ce qui est peut-être plus intéressant encore, c'est la fondation de sociétés d'étudiants dans le but de s'occuper des missions, qui se sont créées pour la plupart ces dernières années, sous le titre de *Academische Missionsvereine* ou *Studentische Missionsvereine*, dans plusieurs universités allemandes. L'an passé, il existait des sociétés de ce genre dans les universités suivantes : Berlin, Bonn, Erlangen, Gœttingen, Greifswalde, Kiel, Leipzig, Rostock, Tubingen, Bâle, enfin à Iéna. Cette dernière est un rameau de l'*Allgemeine protestantische Missionsverein*, qui mérite aussi d'être citée dans l'ordre de pensées qui nous occupe. Cette société, d'origine assez récente, et qui se rattache plutôt au protestantisme libéral, est née du besoin de quelques hommes distingués, appartenant à cette tendance, d'aborder eux aussi le champ des missions en s'adressant aux peuples dits de « haute culture », Indous, Chinois, Japonais. Nous aurons l'occasion de rencontrer cette société sur notre chemin et d'apprécier la portée du fait, certainement très instructif, de sa fondation.

Ces quelques indices d'un rapprochement entre la science théologique et l'œuvre missionnaire constituent une promesse pour le développement futur du royaume de Dieu. La théologie et la mission ont suffisamment besoin l'une de l'autre pour qu'on soit heureux de voir tomber peu à peu les préjugés et les ignorances qui les séparaient. Nous disons que les missions ont besoin de la science de l'Eglise et celle-ci à son tour ne peut que se retremper et s'élargir au contact de l'œuvre missionnaire. Permettez-moi de justifier en peu de mots ces deux allégués.

En premier lieu, le développement même qu'a pris l'œuvre des missions impose à ceux qui en portent la responsabilité, le devoir de recourir aux lumières de la science et on peut dire qu'à part certaines entreprises isolées, cette nécessité est généralement reconnue. Toutes les grandes sociétés missionnaires ont de plus en plus conscience des graves problèmes que suscite l'évangélisation du monde païen et qui réclament pour être résolus une connaissance sérieuse de l'histoire, de l'ethnographie, de la psychologie, quelques vues saines d'éco-

nomie politique, des notions exactes et scientifiques des milieux où se meuvent les différentes races, un grand souci d'adapter les méthodes aux circonstances spéciales, à l'histoire et à la culture de chaque peuple.

Le premier, et en un sens le plus grave de ces problèmes est celui-ci : Du moment que dans l'état actuel du monde, le christianisme ne se sépare pas de notre civilisation, comment faire pour introduire le christianisme parmi les païens, sans que notre civilisation devienne pour eux un agent de décomposition sociale et morale ? Il ne faut pas nous dissimuler qu'en apportant à des races, la plupart du temps inférieures, tout ensemble le christianisme et la civilisation, nous leur apportons en même temps de nouveaux besoins, nous ouvrons devant eux un monde nouveau, plein à la fois de séductions et de dangers. On ne saurait méconnaître qu'au contact de la civilisation chrétienne, certaines races semblent disparaître. On dirait vraiment que l'infusion de l'esprit nouveau ait été pour elles ce que l'arrivée à la lumière a été pour les corps momifiés de Pompéi, exposés sans précaution à l'air libre[1].

Qu'on songe à la diminution, à la quasi disparition des tribus Peaux-Rouges, des races indigènes de la Polynésie et de l'Australasie. Sans doute, la mission comme telle est innocente de

[1] Un périodique parisien, le *Bambou*, résume ce fait historique dans les lignes suivantes, où le lecteur démêlera aisément le vrai du faux :

« Sous la férocité antique, supérieure pourtant à la nôtre, il semblait que les races subsistaient, que la défaite des peuples se bornait à des anéantissements de cités.

» Mais nous, Européens... c'est la perpétuité dans la destruction, ce sont des continents ou des archipels immenses, dont nous faisons disparaître les hommes et les bêtes. En trois cents ans !... Songez à l'œuvre de ces trois cents ans, imperceptible courbe de l'histoire. Ce n'est pas seulement la conquête, c'est la mort et *surtout* la mort. Des races entières, les unes très belles, les autres misérables périrent lamentablement. Au contact de l'Américain du Nord..... les hommes rouges qui occupaient des territoires plus vastes que l'Europe, ont presque entièrement disparu... En Australie, le continent est nettoyé de ses noirs partout où est apparu le vorace colon britannique. Le Tasmanien a disparu. Les Polynésiens, parmi lesquels se sont rencontrées des populations merveilleuses, sont réduits au dixième. Au Cap de Bonne-Espérance, des myriades de nègres ont payé le tribut funéraire. (Deuxième fascicule, février 1893, p. 211.)

ce fait; sans doute, en très grande partie, les vrais coupables ce sont des Européens sans conscience, la plupart ennemis jurés ou calomniateurs en titre des missionnaires, et qui répandent sur leurs traces les armes à feu et l'eau de vie. On en a la preuve au Grœnland, où certainement la race indigène n'a subsisté jusqu'à aujourd'hui, sans s'accroître mais sans trop diminuer, que grâce à la prohibition absolue des spiritueux par le gouvernement danois.

Mais le fait est là, et puisqu'il n'est pas possible d'empêcher notre civilisation de pénétrer dans les pays païens, tantôt à la suite de la mission, tantôt à côté d'elle, le problème subsiste, problème moral avant tout, mais aussi politique, social, ethnographique, économique même, et pour la solution duquel la foi la plus dévouée et la plus conquérante ne saurait se passer des lumières de la science.

En présence d'autres races mieux douées ou plus résistantes et qui ne paraissent pas menacées de disparaître au contact de l'Européen, naissent d'autres questions. Si, comme nous le croyons tous, et comme l'œuvre missionnaire nous l'atteste, le christianisme est bien la religion universelle, dans quelle mesure sommes-nous autorisés à identifier le christianisme avec les formes et les habitudes sociales qu'il a créées ou revêtues chez nous? Un exemple: Nous ne concevons pas, et avec raison, la vie religieuse sans le travail. L'oisiveté est à nos yeux un vice, et quand les missionnaires se trouvent aux prises avec certaines tribus nègres qui non seulement ne sentent pas le besoin du travail libre, mais qui y répugnent, ils n'hésitent pas à leur démontrer pratiquement la nécessité d'une vie laborieuse, en même temps qu'ils leur inculquent les éléments de l'Evangile. Mais avec l'introduction de nos habitudes de travail naissent chez ces peuples tantôt des besoins factices, tantôt des exigences nouvelles, tout un état social étranger à leurs mœurs primitives et qu'ils ont grand'peine à s'approprier. Nous aurons peut-être l'occasion de voir quels gros soucis non seulement matériels, mais surtout moraux les établissements industriels de la Côte-d'Or et de l'Inde ont procurés à la Société des missions de Bâle.

Il en est de même de la tutelle dans laquelle les sociétés de missions sont obligées de tenir certaines races pendant un temps plus ou moins long. D'un côté cette tutelle est nécessaire, les sociétés de missions qui ont voulu y renoncer ont perdu le fruit de leur travail ; de l'autre, elle ne s'exerce, surtout quand elle se prolonge trop, qu'au détriment de l'individualité nationale, et il est certain aussi que l'impatience avec laquelle les troupeaux indigènes la supportent est ici ou là un des grands obstacles aux progrès des missions. D'ailleurs, toutes les sociétés protestantes conviennent que le terme de leur travail doit être l'émancipation et l'autonomie des troupeaux. Mais encore, quand il s'agit d'une race d'enfants comme les nègres, qu'on ne peut, semble-t-il, abandonner à eux-mêmes pour le moment, il est évident que la pratique missionnaire suivie à cet égard, dépendra de la manière dont on concevra leurs aptitudes civilisatrices et leur rôle dans l'humanité. Sont-ils voués à une perpétuelle infériorité? Sont-ils destinés à devenir nos égaux? Dans ce dernier cas, l'idéal est-il d'en faire des sortes d'Européens ne différant d'avec nous que par la couleur de la peau, ou bien le but du missionnaire doit-il être de les acheminer à un développement équivalant au nôtre, quoique peut-être fort différent dans ses manifestations extérieures[1]?

[1] « On ne saurait dénier au nègre une capacité de développement relative et si l'influence de l'Islam s'est fait sentir d'une manière plutôt favorable sur certaines peuplades, nous avons le droit d'attendre du christianisme des résultats bien supérieurs. La vérité est d'ailleurs ici entre deux extrêmes. Il en est des races humaines comme des serviteurs de la parabole évangélique entre lesquels les talents ont été inégalement répartis.... Chez quelques races les aptitudes à se développer sont si faibles, qu'on les voit dépérir, mourir même au contact des biens appartenant à une civilisation supérieure. Celle-ci paraît ne profiter qu'aux races les plus capables, et pourtant ce contact, ce mélange est la condition de toutes les formations nouvelles dans l'histoire des peuples. Il forme pour ainsi dire le crible qui ne laisse passer que les races les mieux douées par la nature et arrête au passage les impuissants et les incapables. — D'un autre côté, il y a un grand danger à s'arrêter exclusivement à cette pensée extrême au point de considérer et d'exploiter ces diversités nationales au détriment de la pensée de l'égalité fondamentale, de l'unité et de la fraternité humaines. » Daniel, *Handbuch der Geographie*, Tom. I, p. 192.

Autant de problèmes du plus haut intérêt dont la psychologie et l'ethnographie donnent seules la clef.

Ailleurs, le missionnaire se trouve en face d'institutions qui paraissent se justifier jusqu'à un certain point par l'histoire, telles que les castes, ou qui prétendent se justifier par des circonstances locales comme la polygamie que Montesquieu expliquait déjà par le climat. La plupart des sociétés missionnaires sont tombées d'accord que ces institutions doivent être déracinées à tout prix. Elle ne s'entendent pas toujours sur les moyens d'en venir à bout, et si je ne me trompe, leur désaccord provient moins d'hésitation sur le choix des moyens pratiques que de la manière différente dont les unes et les autres conçoivent l'attitude à prendre en face d'un développement historique séculaire, les unes admettant qu'on ne saurait brusquer la rupture avec le passé, tandis que d'autres, et c'est ici d'ailleurs la très grande majorité, ne peuvent se résoudre à laisser les droits de l'histoire empiéter sur ceux de la morale évangélique.

Ces problèmes que je ne fais qu'indiquer d'une manière trop incomplète, touchent déjà par beaucoup de points à la théologie. Il en est d'autres qui y touchent davantage. Nous rencontrerons aux Indes une école qui se dit chrétienne et en appelle à un Christ oriental, contre le Christ de l'Occident apporté par l'Europe. Nous verrons au Japon des hommes de tradition se préoccuper de la tournure que prend le remarquable mouvement religieux de ce pays, déclarer qu'il risque de faire fausse route parce qu'il tend à prendre un caractère particulariste, national, et n'aspire à rien moins qu'à créer une Eglise japonaise sans racines dans le passé et sans liens suffisants avec la grande tradition chrétienne[1].

Toutes ces questions sont de trop fraîche date pour qu'on puisse dire à cette heure qu'elles ont été résolues dans un sens uniforme. Mais ce qu'on peut envisager comme le résultat de l'expérience acquise dans ces cinquante dernières années, c'est le besoin de mieux respecter les originalités nationales, de

[1] Burckhardt et Grundemann, *Les missions évangéliques*. Traduction française. Tome IV, Appendice pages 453 et 464.

varier les méthodes en les adaptant aux milieux. Il est certain que l'esprit missionnatre s'est élargi. C'est là au reste pour la mission évangélique un intérêt de premier ordre. Ce qui se passe à cette heure en Chine, où la violente réaction qui se manifeste contre les Européens en général paraît d'une nature plus politique encore que religieuse, quoique certaines sociétés de missions en aient souffert, montre que l'avenir du christianisme dans ce pays est intéressé à respecter partout où cela est possible l'originalité du caractère national.

Si déjà à cet égard une connaissance sérieuse, scientifique de l'anthropologie et la psychologie est indispensable, sinon à tout soldat, du moins à l'état-major de l'armée missionaire, cette culture est plus nécessaire encore dans certains champs spéciaux dont je vais dire un mot et qui, comme théologiens, nous intéressent particulièrement. Je veux parler de la mission au sein des peuples où s'est conservée une haute et antique culture.

Lorsque, il y a un certain nombre d'années, la mort vint à frapper à coups redoublés parmi les missionnaires bâlois à l'œuvre à la Côte-d'Or, l'inspecteur s'adressant aux jeunes élèves de la maison s'informa lesquels seraient au besoin disposés à aller en Afrique. Tous se déclarèrent disposés à partir pour ce pays. D'où vient cette préférence pour un sol aussi meurtrier? Il faut voir sans doute dans la réponse de ces jeunes gens l'effet d'un élan généreux, d'un besoin de dévouement qui n'a jamais, nous le verrons assez, manqué dans l'histoire des missions, l'enthousiasme du sacrifice à accomplir et de la couronne à conquérir. Mais à côté de ce sentiment généreux qui est entré, dans l'antiquité chrétienne comme dans les missions modernes, pour une si grande part dans la puissance conquérante du christianisme, il y avait un autre instinct parfaitement juste et vrai.

L'Africain, avec sa confiance naïve à la parole du missionnaire, son cœur d'enfant, expansif et simple, offre à la prédication évangélique des facilités qui compensent et au delà les obstacles que lui créent d'autre part sa profonde immoralité,

son ignorance et sa barbarie. L'Afrique est pour la mission un champ incomparablement moins ingrat que l'Inde, et surtout que les classes supérieures et cultivées de ce pays. Quand on soutient la thèse de l'insuccès des missions, c'est volontiers l'Inde que l'on cite en exemple, et cette opinion s'est produite non seulement chez des écrivains systématiquement hostiles au christianisme, mais dans des livres écrits par des chrétiens convaincus. Il me suffira de citer l'assez récent ouvrage du chanoine Dœllinger sur la réunion des Eglises[1]. L'auteur suivant en cela la thèse fondamentale de son livre explique d'ailleurs le fait par la diversité des Eglises et la division de la chrétienté.

C'est aussi ce même argument de l'insuccès des missions aux Indes qui a été invoqué lors de la fondation de la *Société générale des missions protestantes*, qui, elle, dit voir dans l'orthodoxie surannée de la plupart des sociétés de missions, la cause du peu de succès de leurs efforts.

Le fait même qu'on invoque demande à n'être admis que sous bénéfice d'inventaire. Les chiffres et les faits que nous serons dans le cas de citer, permettent, je crois, de faire justice de l'assertion de ceux qui parlent couramment de « l'échec de la mission parmi les Indous ». Mais en combattant le pessimisme des uns, il convient, je pense, de ne pas verser dans le trop complaisant optimisme de quelques autres[2]. Ni l'Inde, ni la Chine, ni le Japon ne sont à l'heure présente « ville gagnée ». La résistance qu'offre le brahmanisme, le boudhisme et l'esprit traditionnel dans les divers pays que nous venons de mentionner, est véritablement formidable. Sans doute, nous sommes parfaitement convaincus que là comme partout l'hostilité au christianisme a des causes plus profondes qu'une simple répugnance philosophique, nous croyons que là, comme lors de la conquête du monde grec et romain, il s'agit non pas d'opposer

[1] *La réunion des Eglises*, par I. de Dœllinger, traduction de Mme Hyacinthe Loyson, p. 28 sv.

[2] Un des exemples les plus frappants de cet optimisme qui tient un compte trop insuffisant de l'histoire, nous est fourni par un livre récent, *La crise des missions*, par le Dr Pierson, traduit de l'anglais par Mlle M.-A. W., Genève et Lyon 1891.

des systèmes nouveaux à de vieux systèmes, mais d'apporter la vie dans la mort et de révéler la puissance salutaire de Dieu à des âmes qui périssent. Mais il n'en est pas moins certain qu'ici une science de bon aloi est un auxiliaire dont on ne peut pas plus se passer que dans la guerre moderne on ne saurait renoncer aux ressources de la stratégie, sous prétexte que le courage personnel, l'abnégation, la bonne volonté suppléent à tout. Il s'agit, sans sacrifier, cela va sans dire, aucun élément vital du christianisme, de le présenter sous une forme qui ne prête pas à des objections non seulement spécieuses, mais sans réplique aux yeux de l'Indou cultivé. Il faut connaître ces vieilles et grandioses religions, de manière à être en mesure de discuter avec des docteurs infiniment retors; il faut créer peut-être une apologétique en rapport avec leur manière de sentir et de raisonner, leur prouver que le christianisme n'est pas une importation étrangère, mais qu'il répond à d'éternels et universels besoins communs à l'Arya, fier de son antique culture, et aux membres des castes et des races inférieures. Il faut aussi que les sociétés de mission soient en mesure d'apprécier la nature du concours que leur offrent les récents mouvements de réforme au sein de l'hindouisme. Il règne là-dessus tant d'incertitude qu'on se demande encore à cette heure s'il faut y voir pour le christianisme de précieux auxiliaires ou bien des adversaires nouveaux, peut-être plus difficiles à vaincre que les anciens. En un mot, il y a là tout un travail à faire pour lequel on ne saurait se passer des lumières et des ressources de la science religieuse.

Si, comme nous venons de le reconnaître, ses missionnaires ont besoin du concours de la science, cette dernière et la science théologique en particulier, retire du contact avec les missions les plus sérieux avantages.

En premier lieu, puisque la théologie, comme la religion, touche à tous les domaines, elle ne saurait négliger les ressources d'informations que la mission lui apporte dans toutes les sphères que celle-ci a contribué à élucider : l'ethnographie, l'anthropologie comparée, les questions d'origine et les ques-

tions de milieu, la psychologie religieuse et l'histoire des religions. Se représente-t-on le secours dont peuvent être sur tous ces points et sur tant d'autres, des hommes en général intelligents et instruits que leur travail met sans cesse en rapport, et sur les lieux, avec des objets d'étude que les hommes de science ne sont d'ordinaire en position de connaître que par les récits et le témoignage d'observateurs trop souvent incompétents, superficiels ou prévenus ?

Je ne parle pas des services que la mission a rendus indirectement à la théologie en les rendant directement à l'Eglise, par exemple par la diffusion et la traduction des Ecritures, je ne veux parler que de l'action immédiate de l'œuvre des missions sur la théologie.

Prenons par exemple une branche importante de celle-ci : l'apologétique. Assez récemment, un théologien de l'extrême gauche donnait de celle-ci une définition un peu étroite peut-être, mais que nous pouvons cependant accepter et nous approprier. Il définissait l'apologétique : la comparaison de la prétention du christianisme avec les faits. Or s'il est une prétention authentique du christianisme et du Christ, c'est celle de donner au monde la religion universelle. Voilà bien la pensée qui se dégage entre autres des enseignements de Jésus-Christ sur le royaume de Dieu. Voilà aussi l'un des points sur lesquels la pensée moderne se montre la plus exigeante en fait de preuves. Or, sans méconnaître sur ce point la valeur des raisonnements par lesquels on démontre l'universalité du christianisme à l'aide de déductions tirées des rapports de son contenu avec les postulats de la conscience humaine, on conviendra qu'il y a là avant tout une question de fait. *Les faits* confirment-ils jusqu'ici ou tendent-ils à infirmer la prétention du christianisme à être la religion universelle ?

Eh bien, sans trop anticiper sur les résultats de l'étude que nous allons entreprendre, sans tomber non plus dans un optimisme trop commode, sans méconnaître la résistance que les religions les plus importantes par le chiffre de leurs adhérents et à certains égards par leur supériorité, opposent encore à cette heure à la parole évangélique, je crois pouvoir dire que

nous aurons l'occasion de montrer qu'il n'est pas sur la surface du globe une race qui se soit montrée absolument réfractaire à l'action du christianisme. Les faits que nous laisserons parler, que nous nous efforcerons d'exposer avec impartialité, et de ne pas solliciter, les faits éclaireront, si je ne me trompe, la portée apologétique du principe que nous pouvons formuler ainsi : Le christianisme est la seule religion missionnaire, la seule vraiment conquérante, sans en excepter même l'islamisme. A propos de cette dernière religion, on serait en droit, j'en conviens, de nous demander compte de notre allégué, puisque l'Islam passe à cette heure pour déployer en certaines contrées, en Afrique en particulier, une action plus rapide et, on a été jusqu'à le dire, plus bienfaisante que celle du christianisme. Il y a là un examen auquel nous devrons nous livrer consciencieusement. Je vous demande la permission de ne pas anticiper sur le moment où nous serons dans le cas d'entreprendre cette étude.

Mais les services que la mission a rendus à la science de l'Eglise sont plus sensibles encore dans un domaine un peu différent, bien qu'il touche de près à celui-ci. C'est là ce qui nous fait saluer avec joie le symptôme que je signalais tout à l'heure d'un rapprochement de l'activité missionnaire et de la théologie scientifique. Les missions tendent à ramener sans cesse la théologie à la conscience d'elle-même et de sa véritable mission.

On a suffisamment signalé l'appauvrissement auquel la théologie se condamne, soit quand elle prétend se renfermer dans la pure théorie, quand elle tend à devenir une simple science de cabinet, soit seulement quand elle envisage comme deux sphères distinctes, l'une inférieure, l'autre supérieure, la sphère de l'expérience spirituelle et celle de la science pure et désintéressée ; prétendant arriver à celle-ci sans passer par celle-là. On a assez dit cela, on l'a proclamé assez hautement dans cet auditoire même de notre faculté de théologie qui, je ne dois pas l'oublier, a toujours professé que la source de la connaissance religieuse est dans la foi vivante qui illumine l'âme.

Or de toutes les branches de l'activité de l'Eglise, les mis-

sions sont celles qui lui rappellent le mieux les conditions spirituelles de son action au sein de l'humanité. Elles ne représentent pas seulement l'élément pratique du christianisme, elles en représentent, j'ose le dire, au milieu même de l'infirmité de leurs moyens et de leurs ouvriers, l'élément héroïque, qui ne doit jamais faire défaut à l'Eglise sous peine de déchoir dans l'estime du monde et dans son action sur celui-ci. Elles font toucher du doigt la puissance spirituelle du christianisme, elles rappellent que l'Evangile est non pas un système ou un simple corps de doctrine, ni même le plus sublime des enseignements de morale, mais une force divine, destinée à ressusciter les morts, l'œuvre de Celui qui a résumé sa mission dans ces simples mots : « Le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu. » Elles sont le vivant et perpétuel commentaire de cette parole de Jésus-Christ : « Toute puissance m'est donnée au ciel et sur la terre, allez et enseignez... » Elles offrent ainsi à l'historien de l'Eglise, au théoricien du royaume de Dieu, à l'apologiste, le moyen de s'acquitter de la tâche qui incombe à toute théologie prétendant au titre de chrétienne : Glorifier le Christ dans son œuvre de rédemption.

Pouvons-nous oublier que le grand théologien du siècle apostolique a été également l'apôtre des Gentils, et si les conditions d'aujourd'hui, les nécessités de la division du travail appellent les serviteurs de l'Eglise à se répartir la tâche, réservant aux uns plutôt la pensée, aux autres surtout l'action, la condition de la prospérité de l'Eglise n'est-ce pas pourtant que ces membres auxquels sont dévolues diverses fonctions, ne s'ignorent pas les uns les autres, et acquièrent au contraire toujours plus la conscience de l'unité fondamentale de leur travail commun ? Qui sait si les écarts de la scolastique du XVIIme siècle, le règne de l'orthodoxie morte et la réaction qui a suivi n'auraient pas été moins préjudiciables aux Eglises de la Réforme, si les circonstances de l'époque eussent permis à celles-ci d'entrer dans la carrière des missions ?

Lors de la crise que traversa, vers le milieu du siècle dernier, l'Eglise des Frères moraves, en poussant jusqu'à les faire aboutir à un mysticisme énervant et dangereux quelques-unes

des thèses favorites de son fondateur, ce furent les hommes engagés dans l'œuvre missionnaire qui sentirent les premiers le danger et le signalèrent avec force, et le plus récent des historiens de cette Eglise a pu écrire ce qui suit :

« Ce qui est hors de doute, c'est que l'œuvre des missions, mal vue par les illuminés, contribua pour sa grande part à conserver l'Eglise. Pendant que dans la patrie le christianisme des Frères semblait ne plus être autre chose qu'une fête, la foi des Frères se maintenait sur le champ de bataille de la mission, simple, vaillante, austère et toujours prête à aller à la mort. C'est de là qu'elle revint à l'Eglise-mère. C'est du sein des forêts vierges de l'Amérique du Nord que Dieu tira, pour le rendre à ses frères d'Europe, l'évêque Spangenberg appelé à être le pilier le plus solide de la réforme. Sous sa conduite, tout acheva de rentrer dans l'ordre. Le danger fut définitivement conjuré. La mission, entre les mains de Dieu, avait sauvé l'Eglise en la ramenant à la sobriété chrétienne. Et l'Eglise, par ce fait, avait contracté envers la mission une dette de reconnaissance dont elle se souviendra à toujours[1]. »

Si pour l'Eglise contemporaine, les écueils, les périls sont différents, l'étude des missions n'a-t-elle pas encore aujourd'hui les mêmes leçons à nous donner et les mêmes services à nous rendre?

Il me reste à indiquer sommairement le plan et les divisions de ce cours.

Le titre même sous lequel il a été annoncé : l'histoire des missions *modernes*, accuse l'intention de bien délimiter la matière, ce qui est d'ailleurs une absolue nécessité, vu le peu de temps dont nous disposons. Il ne s'agit pas en effet de passer en revue l'histoire entière des missions. Dans les premiers siècles, l'histoire de celle-ci se confond avec celle de l'Eglise. Il en est de même jusqu'à un certain point des conquêtes du christianisme pendant le moyen âge au milieu des peuples germaniques et slaves. Les noms de Winfried, d'Ansgar, de Cyrille,

[1] E.-A. Senft, *L'Eglise de l'Unité des Frères*, p. 114.

de Methodius sont familiers à quiconque a suivi un cours d'histoire ecclésiastique.

Peu après les temps de la Réformation s'ouvre l'ère des missions catholiques dont l'étude est à plusieurs égards très instructive et très intéressante. Nous ne pourrons en faire absolument abstraction, soit à titre historique et rétrospectif, soit à cause des nombreux points de contact que ces missions présentent avec les missions protestantes. Les frottements et les concurrences qui se produisent à cette heure sur une grande partie du globe entre les diverses confessions peuvent d'autant moins être passés sous silence que cette concurrence est malheureusement un des grands obstacles à l'évangélisation du monde païen.

Cependant, et toujours pour nous borner aux exigences possibles, nous nous en tiendrons surtout à l'histoire *moderne* des missions *protestantes*. A part quelques essais très imparfaits dont nous dirons un mot, cette histoire ne commence proprement que dans la première moitié du XVIIIme siècle.

Même ainsi limité, le champ reste immense, et je me suis convaincu qu'il serait impossible de le parcourir autrement que d'une façon très sommaire et tout à fait superficielle, dans un nombre très limité de leçons, si nous devions nous astreindre au plan suivi par la plupart des historiens. Il suffit pour s'en convaincre de parcourir la grande histoire de Burckhardt et Grundemann, récemment traduite en quatre gros volumes par les soins de l'Union évangélique[1]. Et cependant ce livre, qui a de grands mérites, n'a pu qu'aborder en passant certaines questions intéressant des théologiens et dans lesquelles il nous faudra entrer.

Je me propose d'essayer un autre plan qui nous permettra mieux de généraliser quand il faudra et d'éviter certaines répétitions autrement indispensables. Je dis à dessein essayer, car

[1] Voici le titre complet de cet ouvrage cité plus haut (note de la page 292). *Les missions évangéliques depuis leur origine jusqu'à nos jours*, par G.-E. Burckhardt et R. Grundemann. Ouvrage traduit de l'allemand et publié sous les auspices du Comité vaudois de l'Union évangélique suisse. 4 volumes. Lausanne Georges Bridel, 1884-1887.

c'est bien une épreuve que nous allons tenter ensemble.

J'emprunterai mon principe de division au degré de civilisation et surtout à l'état religieux des peuples qui vont nous occuper à partir de la semaine prochaine. Nous commencerons par les races que l'usage désigne sous le nom abrégé de sauvages et que le langage scientifique a pris l'habitude de caractériser par le terme de *Naturvölker*, par ceux dont les croyances religieuses appartiennent aussi à ce type inférieur qu'on a tantôt désigné sous le nom de religions primitives de la nature, tantôt sous celui de fétichisme. Nous nous élèverons de là aux peuples qui offrent déjà des croyances religieuses plus développées sous la forme d'un polythéisme mythologique plus perfectionné et qui sont aussi arrivés en général à un degré un peu supérieur de civilisation. Nous arriverons enfin aux grandes religions mythologiques et philosophiques des peuples qui sont en même temps en possession d'une culture vraiment originale et nationale et qui ont joué un rôle dans l'histoire du monde, les adhérents des religions brahmaniques et boudhiques, pour finir par l'islamisme.

Ce plan offrira l'avantage de nous permettre d'entrer dans certaines considérations sur l'histoire des religions. J'aurais même voulu faire coïncider la division de ce modeste exposé avec une classification rationnelle des diverses doctrines religieuses, mais je crains qu'il ne nous soit pas possible de suivre dans tous ses détails et dans toute sa conséquence, ce plan peut-être déjà un peu ambitieux. Ce qui facilitera notre tâche, c'est que dans ses grands traits il coïncide avec les données de la chronologie.

Nous verrons en effet que les premières tentatives missionnaires, celles qui ont marqué le milieu et la fin du XVIIIme siècle se sont essentiellement produites au sein des races dites inférieures, les Esquimaux du Grœnland, les nègres des Antilles, les races inférieures de l'Inde, les Peaux-Rouges de l'Amérique du Nord. Nous assisterons ensuite aux efforts longtemps stériles, plus tard couronnés de remarquables succès, que la première moitié du XIXme siècle a vu tenter auprès des races indigènes de l'Afrique, et aux succès plus éclatants en-

core remportés dans quelques-uns des archipels de la Polynésie. Nous verrons enfin, avec ces cinquante dernières années, les différentes Eglises et les diverses nationalités de l'Occident, tout en rivalisant de zèle dans la poursuite des entreprises commencées, aborder l'extrême Orient, entamer çà et là l'Inde et la Chine et l'Islamisme même. Nous verrons la mission devenir une puissance dans l'Eglise, mais rencontrer aussi sur son chemin une foule de problèmes nouveaux, dont nous avons déjà indiqué quelques-uns, et ouvrir ainsi à nos études un champ immense que nous ne nous flattons pas de parcourir en tous sens, mais que nous tenterons au moins d'explorer.

Autant que possible, nous nous efforcerons, puisqu'il faut choisir et nous restreindre, de nous arrêter surtout à l'étude de celles des missions qui offrent une physionomie originale, soit comme type d'une nationalité intéressante ou d'une religion spéciale, soit comme représentant certaines méthodes d'évangélisation, spéciales aussi et dignes d'être étudiées avec profit. Il vaudra la peine, pour l'instruction des futurs pasteurs, de comparer les procédés des moraves et des méthodistes, des baptistes, des luthériens et des anglicans. Autant que possible aussi nous poursuivrons chacune de ces histoires jusqu'à l'époque contemporaine, de manière à embrasser ensemble et les travaux accomplis dans le passé et les résultats acquis à ce jour. Telle est en peu de mots, messieurs, la tâche et l'étude en vue de laquelle je viens réclamer votre bienveillante attention et, j'ose le dire, votre concours.

LES RÉSULTATS
DES
TRAVAUX LES PLUS RÉCENTS SUR L'ANCIEN TESTAMENT
ET LEUR INFLUENCE
SUR L'HISTOIRE DE LA RELIGION ET SUR LA DOGMATIQUE

PAR

H. VUILLEUMIER

II

Cette influence est considérable. Tranchons le mot : elle équivaut à une révolution, puisque ce qui passait pour avoir été le point de départ de tout le développement religieux et moral de l'ancien Israël se trouve en avoir été le terme final. Inutile de se le dissimuler : la « théologie de l'Ancien Testament, » comme on est convenu de l'appeler depuis plus d'un siècle, est à refondre. Chacun comprendra que, les vieilles bases étant profondément modifiées, l'édifice qu'elles supportaient ne tienne plus debout et qu'il faille le reconstruire sur un nouveau plan.

1. L'histoire traditionnelle reposait tout entière sur une illusion d'optique assez sembable à celle qui, plus récemment, a induit en erreur l'ancienne critique au sujet de l'âge respectif des sources du Pentateuque et des phases successives de sa composition. Cette illusion n'est que trop explicable[1]. Elle

[1] Entre autres lectures à faire sur ce sujet, je puis recommander celle d'une conférence du Dr Siegfried, de Iéna : *Die theologische und die*

trouve sa justification dans le fait que le *Canon* de l'Ancien Testament, tel qu'il a été graduellement formé par les prétendus docteurs de la « Grande Synagogue, » c'est-à-dire en réalité par les Scribes et les Pharisiens des derniers siècles avant notre ère, et tel qu'il a été adopté par l'ancienne Eglise d'abord, par nos réformateurs ensuite, s'ouvre par les « cinq cinquièmes de la Loi. » Pour le *judaïsme*, à qui nous sommes redevables de la conservation de ce trésor, le Pentateuque renfermait pour ainsi dire l'alpha et l'oméga de la religion. Pendant un certain temps il constitua à lui seul tout le Canon. Quand plus tard les autres livres furent canonisés à leur tour, on ne leur reconnut cette dignité normative que parce que, dans une mesure plus ou moins grande, ils étaient d'accord, ou semblaient du moins pouvoir s'accorder, avec le contenu de la « Thorah. » Celle-ci étant à la base du recueil des *Livres saints*, quoi de plus naturel que de considérer la Loi qui en constitue l'élément principal, la Loi sanctionnée par le nom vénéré de Moïse, comme ayant été aussi à la base de toute l'*histoire religieuse* d'Israël ? Les prophètes, eux, ne venaient qu'en second rang, en tant qu'interprètes et vengeurs de la Loi. Et même, les plus anciens d'entre eux n'étaient-ils pas postérieurs aux deux têtes couronnées auxquelles la tradition ou bien, comme c'était le cas pour le Qohèleth, une simple fiction littéraire attribuait une partie des livres réunis dans la troisième partie du Canon ?

De la Synagogue, dont une conception historique des choses était le moindre des soucis, cette façon de se représenter l'ordre de succession des divers organes de la révélation s'est transmise à l'*Eglise*. Sans doute, l'attitude de l'Eglise à l'égard de l'Ancien Testament ne pouvait pas être la même que celle du judaïsme, puisque pour elle Christ était, au moins en théorie, « la fin de la Loi. » Par de là le judaïsme elle remonta aux prophètes, et si la Synagogue ne savait voir dans tout l'Ancien Testament que *la Thorah*, les chrétiens, eux, en vinrent bientôt à faire de

historische Betrachtung des Alten Testaments, publiée dans la Zeitschrift für praktische Theologie de MM. Bassermann et Ehlers, 1890, pag. 97-120.

l'Ancien Testament tout entier *une prophétie* relative à Christ. Mais la Loi prise en bloc n'en conservait pas moins à leurs yeux la priorité historique, sans compter que dans la pratique elle ne tarda pas à réagir fortement sur la constitution, le culte et la doctrine de l'Eglise.

Même l'éveil du sens historique dans l'ancienne école d'Antioche et son réveil au XVIe siècle, en particulier chez notre grand Calvin, n'amenèrent aucun changement à cet égard. Il y a plus : la critique elle-même, à partir du XVIIIme siècle, eut beau décomposer le Pentateuque, remettre au jour les sources où avaient puisé ses rédacteurs, démontrer que son édition la plus ancienne ne devait pas remonter au delà des premiers rois, qu'une partie tout au plus des lois pouvait être ramenée directement à Moïse ou à son époque, que le Deutéronome était même postérieur de plusieurs siècles à l'époque mosaïque, — on n'en persistait pas moins à placer la Loi écrite au début de l'histoire religieuse d'Israël et à laisser les Prophètes au second sinon au troisième plan.

Ce n'est pas, hâtons-nous de le dire, qu'on n'ait éprouvé très vivement le besoin de se rendre compte du *développement historique*, voire même « organique, » des croyances, des idées, des institutions religieuses. On ne pouvait protester assez fort contre l'ancienne erreur dogmatique, en partie renouvelée par Hengstenberg, qui consistait à reporter déjà tout le Nouveau Testament dans l'Ancien. On aspirait de toute part à réaliser l'idéal d'une méthode vraiment « génétique[1]. » Malgré tout, et avec la meilleure volonté, cet idéal ne fut réellement atteint ni par Hofmann et son école, ni même par Ewald et ceux qui suivaient ses traces magistrales. En relisant aujourd'hui ces essais, si supérieurs à tant d'égards à tous ceux qui les avaient précédés, on ne peut se défendre de l'impression qu'à tout prendre le mouvement « progressif » qu'ils s'efforçaient de retracer est plus apparent que réel. Cette religion venant au monde presque toute faite, sous la forme d'une législation morale, civile et surtout cérémonielle, mais qui reste pendant longtemps comme non avenue pour la masse du peuple dont elle est censée avoir

[1] Voir en particulier les *Prolegomena* de G. F. Oehler (1845).

été la religion nationale ; cette religion, déjà toute codifiée, que les prophètes passent pour avoir eu la mission de faire observer tout en l'interprétant et, à certains égards, la complétant, bien qu'on rencontre à peine chez eux quelques allusions indirectes à ces statuts dont ils sont censés avoir été les gardiens; cette religion, enfin, qui fait pour ainsi dire sa réapparition à la veille de la ruine de l'Etat, mais ne déploie réellement ses effets qu'après l'exil, dix siècles après sa première promulgation, — peut-on dire qu'une telle religion ait eu ce qui s'appelle une histoire? peut-on dire du moins que cette histoire représente un « processus organique? »

N'est-on pas obligé de reconnaître que pour l'historien qui tient à se rendre compte du comment et du pourquoi des choses, à saisir sur le vif la genèse et le graduel épanouissement des idées religieuses et morales, l'Ancien Testament, pris dans son ensemble, était plutôt jusqu'à ces derniers temps ce que serait un livre scellé? Il ressemblait à une lettre non décachetée qu'on peut sans doute déchiffrer partiellement à travers l'enveloppe plus ou moins transparente qui la recouvre, mais dont le texte suivi et par conséquent le sens complet vous échappe. Aujourd'hui le sceau est rompu, le couvert enlevé, la lettre dépliée. Ceux qui ont à cœur d'en prendre plus entière connaissance et qui, d'ailleurs, s'entendent à lire cette antique écriture sont maintenant à même de l'épeler d'un bout à l'autre et de la rétablir dans son vrai contexte. Plusieurs ont commencé à le faire. Ils ne sont pas encore parvenus à la lire couramment et sans faute, et ne se flattent pas d'en saisir déjà chaque mot ni d'en épuiser jamais le sens riche et profond. Mais ils jouissent dès maintenant du précieux avantage d'en comprendre mieux la teneur. Surtout, ils sont joyeusement surpris de voir comme tout, dans cette merveilleuse histoire, se suit et s'enchaîne d'une manière plus véritablement *historique* qu'ils ne l'avaient soupçonné.

Et ce résultat est dû à quoi ? Simplement au fait que l'exégèse et la critique bibliques ont été amenées par la force des choses, ce qui veut dire providentiellement, à rompre enfin le charme sous lequel la tradition rabbinique tenait les esprits même les

plus indépendants et les plus altérés de réalité historique. Il est dû au fait qu'on a enfin découvert ce qui, aujourd'hui, saute aux yeux, c'est qu'il ne s'ensuit pas le moins du monde de ce que le Pentateuque est placé en tête du Canon hébreu, que la *Loi* qu'il renferme, et qui était la chose essentielle pour le judaïsme de la Restauration, ait été le point de départ de l'*histoire* religieuse d'Israël. C'est que, au contraire, pour bien comprendre cette histoire, pour appliquer avec succès cette méthode « génétique » qu'on postulait à si juste titre, il faut commencer par remettre le Code sacerdotal, avec les récits qui lui servent de cadre, à la place qui lui revient. C'est, enfin, qu'il faut faire résolument abstraction de cette source du Pentateuque non moins que du Deutéronome, lorsqu'on veut essayer de se représenter les origines historiques de la religion de l'ancienne alliance et les premières phases de son développement.

A la formule traditionnelle : « la Loi, les Prophètes, les Psaumes, » doit se substituer, au point de vue de l'histoire, cette autre formule : « les Prophètes, antérieurs à la Loi, et le Psautier, postérieur à tous deux. » Tel est le mot d'ordre trouvé par Reuss[1]. Il serait difficile de caractériser en moins de mots et en termes plus significatifs la transformation que l'histoire de la religion d'Israël est en train de subir sous l'influence des travaux modernes relatifs à l'Ancien Testament.

J'ai à peine besoin d'ajouter que, comme tout oxymoron, celui-ci doit s'entendre *cum grano salis*. Le sens n'en est pas, comme on s'est donné quelquefois l'air de le croire, qu'avant les prophètes qui nous ont laissé des monuments littéraires de leur activité au service de Jahwéh, il n'y aurait pas eu, à proprement parler, de religion du vrai Dieu ; ni même qu'il n'aurait pas existé en Israël de *thorah* sous quelque forme que ce soit. Ce serait lui faire dire une absurdité. Voici plutôt ce qu'implique cette priorité assignée aux Prophètes : c'est que, au point de vue de la *méthode*, il faut partir des prophètes, comme de la base historique la mieux documentée, soit pour

[1] *Die Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments*, § 68 (page 81 de la 2me édit.; cp. p. VII de la Préface).

se faire des antécédents religieux d'Israël l'idée la plus exacte possible à l'aide des données fournies par les sources les plus anciennes des livres historiques, soit pour s'expliquer l'origine et la formation successive des lois écrites. Et au point de vue du *résultat* obtenu au moyen de cette méthode, elle signifie que la codification de la Thorah a été précédée de l'activité, non pas conservatrice seulement et interprétatrice, mais initiatrice, créatrice même des Prophètes de Jahwéh.

Je ne puis naturellement pas songer à esquisser ici toute une « théologie biblique » de l'Ancien Testament d'après les résultats les plus généralement accrédités de la critique contemporaine, pas plus que, dans la première partie de ce travail, il n'a pu me venir à l'esprit de faire, même en abrégé, un cours complet d'introduction historique et littéraire à l'Ancien Testament[1]. Je dois me borner à quelques points essentiels. J'en choisis trois qui me paraissent particulièrement propres à donner une idée de l'influence exercée par les travaux les plus modernes sur l'histoire de la religion d'Israël : Moïse, les anciens prophètes, l'exil.

Et d'abord, *Moïse et son œuvre.*

[1] Voir pour l'histoire religieuse d'Israël à ce nouveau point de vue : W. Vatke, *Die Religion des Alten Testamentes*, 1835 ; Kuenen, *De godsdienst van Israël*, 2 vol. 1869-70 (analysés, le premier par M. Carrière, dans la Revue de Strasbourg de 1869 ; le second par M. Valeton, dans cette Revue ci en 1872) ; les *Théologies de l'A. T.* de MM. Kayser (en allemand, posthume) et Piepenbring, parues l'une et l'autre en 1886 ; la *Theologie der Propheten*, de M. Duhm, 1875 ; — l'Histoire du peuple d'Israël, de M. Stade, publiée par fascicules, de 1881 à 1888 (dans l'*Allgemeine Geschichte*, de W. Oncken) et, dans une certaine mesure, la *Geschichte der Hebräer*, de M. Kittel, 1888 et 1892 ; — mais surtout : les *Prolegomena*, de M. Wellhausen, de 1883 (1re édit. 1878) et son Esquisse d'une histoire d'Israël et de Juda, 1884 ; la Théologie de l'A. T., de Hermann Schultz (4e édit. 1889), et la *Geschichte der heil. Schriften Alten Test.*, de Reuss (2e édit. 1890), où l'histoire religieuse marche de front avec l'histoire littéraire. — J'omets à dessein le dernier ouvrage de Renan. Ce qu'il renferme en fait d'histoire religieuse, surtout dans le premier volume, est tout plutôt que de l'histoire. En revanche, je regrette que le récent ouvrage de M. Smend sur l'Histoire de la religion de l'Anc. Test. ne me soit parvenu que lorsque cette partie de mon travail était déjà composée.

2. Moïse a été en un sens le premier prophète. C'est à lui que remonte, humainement parlant, la religion nationale des Bené-Israël. C'est lui qui a déposé dans un sol encore inculte, et à bien des égards ingrat, les germes de vie spirituelle dont la lente éclosion et la laborieuse croissance font le principal sujet et l'unique intérêt de l'histoire de ce petit peuple, si insignifiant en lui-même parmi les peuples de l'ancien monde.

Qu'a été la *religion primitive* des Israélites? A vrai dire, nous n'en savons rien. On peut émettre à ce sujet des suppositions plus ou moins plausibles, fondées sur l'analogie et sur l'induction. Mais ce ne seront jamais que des peut-être. Pouvons-nous savoir du moins quel était ce « Dieu des pères » au nom duquel Moïse s'est adressé à ses compatriotes pour les réveiller de leur torpeur et les arracher à la servitude égyptienne? A cet égard encore nous devons confesser notre ignorance. Il n'est guère possible de savoir, — ce qui s'appelle savoir, — quel est le fond de souvenirs vraiment *historiques* que recèlent les traditions patriarcales recueillies et combinées dans les admirables récits du Jéhoviste et de l'Elohiste. Car il faut bien l'avouer, leur crédibilité historique n'est pas en raison directe de leur incomparable valeur didactique et du charme inimitable de leur poésie. Autant ces traditions, dans la forme où elles ont été moulées par les narrateurs du IXe et du VIIIe siècle, sont précieuses comme témoignage des conceptions historiques de ces temps-là, et comme vivantes illustrations de la foi et de la pensée religieuse ainsi que de l'idéal moral de leurs auteurs, autant il serait téméraire de vouloir en tirer ce qu'on appelait autrefois une « théologie patriarcale ». Il peut nous en coûter de faire cet aveu, mais il faut en prendre notre parti : la Genèse renferme *des histoires* dont nous ne voudrions certes nous passer pour rien au monde, des histoires pour lesquelles jeunes et vieux éprouveront toujours un nouvel attrait et qui sont d'une inappréciable valeur pédagogique. Nous ne devons ni ne pouvons lui demander *de l'histoire* au sens propre et objectif de ce mot.

C'est avec Moïse, je le répète, que commence l'histoire religieuse d'Israël en même temps que sa vie comme nation dis-

tincte. Les témoignages historiques et légendaires sont unanimes sur ce point. Sans une personnalité telle que la sienne, l'individualité de ce peuple demeurerait une inexplicable énigme, son existence même resterait comme suspendue en l'air. Toute l'œuvre des prophètes, leur « théologie », leur morale, leur politique, repose sur son œuvre initiale. Les noms des législateurs subséquents se sont tous effacés devant l'éclat du sien, tant son souvenir s'était conservé vivace, tant il est vrai que les après-venants avaient conscience de n'avoir fait que traduire, développer et appliquer à l'usage des générations nouvelles, en rapport avec les besoins de leur temps, les principes aussi simples que féconds que cet homme de Dieu avait déposés au fond des assises mêmes de la théocratie naissante.

Moïse n'a pas *créé* de toutes pièces le nouvel ordre de choses qui se rattache à son nom. Israël n'était pas table rase au moment où le plus grand des fils de Lévi se mit à sa tête et où il prononçait le mot magique qui, avec la liberté et l'unité nationale, devait lui donner une foi nouvelle. Quelque incultes qu'elles fussent, ces tribus de bergers avaient leurs traditions et leurs souvenirs, elles avaient leur antique constitution patriarcale et leurs coutumes séculaires, elles avaient leurs usages religieux et leurs pratiques rituelles. C'est dans ces formes *données*, consacrées par une longue accoutumance, que s'est déployée son œuvre réformatrice. Extérieurement, Moïse n'a guère innové. Il a fait mieux que cela : dans cet organisme déjà existant, dans ce corps tiré de la vieille terre sémitique, il a soufflé un *esprit* nouveau, une « respiration de vie », qui, non pas du jour au lendemain, mais dans le cours des années et des siècles, l'expérience de la vie aidant, et au travers de crises en apparence mortelles, devait finir par le transformer de part en part.

C'est assez dire que l'œuvre de Moïse n'a rien moins été que celle d'un théoricien. Ce ne sont pas des *vérités* abstraites, transcendentales qu'il est venu apporter, des enseignements métaphysiques sur l'essence de Dieu, des principes généraux touchant la destination de l'homme et ses rapports avec la divinité. Qu'est-ce que son peuple y aurait compris ? Il ne lui a pas légué non plus un ensemble de *statuts* réglant d'avance

tous les détails de la vie et du culte et enveloppant l'existence individuelle et sociale de tout un réseau d'ordonnances. Qu'en auraient fait ses compagnons de fortune, étant donnés leur situation historique et leur degré de culture ? Ce qu'il leur fallait, ce n'était pas la lettre, probablement inintelligible pour la grande masse, d'une loi écrite. C'était avant tout l'ascendant spirituel, l'autorité morale d'une puissante *personnalité*, les dominant de toute la hauteur de son génie et de sa foi. Précisément parce qu'il s'agissait d'une action spirituelle et morale à exercer, l'œuvre de Moïse a dû avoir un caractère éminemment *pratique*, en rapport immédiat avec les circonstances et les nécessités du moment.

Ce qu'on en peut dire de plus certain, le voici. Après avoir réussi à inspirer aux fils d'Israël la *volonté* de se soustraire au joug de l'étranger et de se confier à sa direction, il leur apprit tout d'abord à rapporter toute la gloire de leur merveilleux affranchissement au Dieu qui s'était révélé, à lui le tout premier, sous le nom de JAHWÉH. Les expériences que les émigrants avaient faites à leur sortie d'Egypte, celle en particulier qu'ils firent au passage de la mer Rouge, devinrent ainsi pour eux une première *révélation*, la révélation fondamentale et ineffaçable, de la réalité et de la puissance de ce Jahwéh qui dorénavant voulait et devait être leur *élohîm* à l'exclusion de tout autre. En même temps, ces expériences faites en commun établirent entre les tribus un nouveau lien. Par le fait de leur commune alliance avec le céleste libérateur, les fils d'Israël s'alliaient *entre eux* plus étroitement qu'il ne l'avaient été auparavant en vertu de leur affinité naturelle. Et ce sentiment de solidarité nationale ne put que se fortifier pendant leur vie commune au désert. Il jeta même de si profondes racines dans les cœurs qu'il survécut à toutes les rivalités, à toutes les divisions politiques qui devaient se produire dans la suite. *Religion* et *nationalité*, ces deux choses n'en firent désormais plus qu'une pour la conscience israélite.

Cette religion nationale avait pour credo, ou, ce qui revient au même, cette nationalité cimentée par la religion avait pour devise : *Jahwéh le Dieu d'Israël, Israël le peuple de Jahwéh.* —

Jahwéh, qui a fait sortir Israël de la maison de servitude, prend désormais fait et cause pour ce peuple contre tous ses ennemis, il le protège, lui suscite des chefs animés de son souffle, combat pour lui et lui donne la victoire. Il fait plus que cela : ce n'est pas du haut du ciel seulement, ou du sommet du Sinaï, cette « montagne de Dieu », qu'il manifeste sa présence secourable et dispense ses faveurs. Il habite au milieu d'Israël. En tout lieu, consacré par le souvenir de quelque manifestation divine, où on lui dresse un autel et lui offre des sacrifices, il vient bénir ses adorateurs. Sa présence a pour emblême permanent l'*arche de Dieu*, qui accompagne le peuple dans ses migrations et ses guerres et, en temps de repos, stationne dans le sanctuaire principal.

Ce n'est pas tout, ce n'est pas même l'essentiel. Jahwéh n'est pas seulement le *dieu de la guerre* et de la victoire. Sa royauté se manifeste surtout en ce qu'il est le *dieu du droit* et de la justice. Ce droit, il le révèle, cette justice, il la rend auprès du sanctuaire. C'est là qu'on va le consulter en dernière instance dans les cas qui ne sont pas prévus par le droit coutumier et qui dépassent les lumières ou la compétence des juges ordinaires, les chefs de famille et de clan. Il répond par l'organe de Moïse d'abord, avec qui il parlait « face à face », c'est-à-dire sans intermédiaire, « comme un homme parle à son prochain. » Puis, après le départ de cet homme de Dieu, par la bouche des prêtres en service auprès du lieu saint. Car il ne se peut rien de plus inexact que de faire consister l'office des *Kohanim* dans les seules fonctions de « sacrificateurs ». Le vrai *Kohén* « enseigne » le *mishpât*, le droit de Jahwéh. Il « indique » à propos de tel cas difficile ou litigieux quelle est la volonté divine et par là même enseigne « la connaissance de Jahwéh. » Dans l'occasion, il se sert pour cela de l'oracle sacerdotal désigné par les mots *ourim wethummim* et qui consistait, selon toute apparence, dans une consultation de Dieu au moyen du sort. Dans la personne des *Kohanim*, comme on l'a dit[1], Aaron continua en quelque sorte, de génération en génération, à être la bouche de Moïse.

[1] Schlatter, *Einleitung in die Bibel*, p. 42.

C'est là ce qui constitue proprement la *Thorah de Jahwéh*, l'instruction qu'il donne à son peuple. En attachant ainsi la juridiction au sanctuaire du dieu national, Moïse a bien, par conséquent, jeté les bases de la Thorah en Israël. Il a créé une jurisprudence, une tradition législative, qui s'est perpétuée et développée dans le cercle de sa famille et parmi les héritiers de son esprit. Mais cette tradition, comme chaque thorah particulière, a été d'abord *orale* et ne s'est fixée par écrit que dans le cours des temps.

Moïse lui-même n'a-t-il donc rien écrit? Les récits les plus anciens l'affirment, et rien ne nous autorise à priori à révoquer la chose en doute. Seulement, dans l'état actuel de nos sources, il est impossible de dire positivement ce qui, dans le texte du Pentateuque, peut lui être attribué. Même les *debarim* et les *mishpatim* qu'on serait le plus disposé à faire remonter jusqu'à lui, et qui émanent sans doute de lui quant à leur substance, peuvent difficilement provenir de lui dans la forme et la rédaction où ils nous sont parvenus. J'ai en vue le *Décalogue*, dont nous possédons, chacun le sait, deux recensions assez différentes[1], et le *Livre du pacte* qui fait suite au décalogue de l'Exode et qui semble avoir été formé lui-même d'un certain nombre de décalogues, mais qui, dans la rédaction où il nous a été transmis par l'élohiste, n'est certainement pas antérieur à l'établissement du peuple dans le pays de Canaan.

Quoi qu'il en soit, c'est de Moïse que date en Israël le régime pour lequel l'historien Josèphe, forçant le langage comme il le dit lui-même, a imaginé le terme dès lors consacré de *théocratie*.

Il a été de mode pendant un certain temps, dans un certain monde d'historiens à prétentions philosophiques, de traiter de haut ce nationalisme religieux, ce particularisme de l'idée de Dieu. Ces prétendus philosophes n'ont apparemment rien compris à ce que Lessing a si bien appelé la divine éducation du genre humain. « Le particularisme, dirons-nous avec M. Wellhausen, dans sa classique *Esquisse d'une histoire d'Israël et de Juda*, cette étroite relation établie entre Jahwéh et les intérêts nationaux d'Israël a été la vraie force de cette religion. C'est là

[1] Ex. XX et Deut. V, sans parler du décalogue d'Ex. XXXIV, 17 sq.

ce qui l'a affranchie du jeu stérile de la mythologie et l'a tournée vers les questions et les tâches morales lesquelles, de par leur nature même, ne peuvent se poser, d'abord, et se résoudre que dans un cercle déterminé et par conséquent restreint. Par le fait qu'il était le dieu de la nation, Jahwéh est devenu le Dieu du droit et de la justice. En tant que Dieu du droit et de la justice, il est devenu ensuite la puissance suprême, pour être reconnu enfin comme l'unique Puissance dans le ciel et sur la terre[1]. »

Mais ce progrès du particularisme à l'universalisme, du monothéisme ou, pour mieux dire, de la monolâtrie nationale et toute pratique au monothéisme absolu, à la fois foncièrement moral et théoriquement conséquent, ne s'est pas produit par une évolution fatale. Il n'a pas été le fait de je ne sais quelle dialectique interne de l'*idée* de Dieu. Il a été, comme tout vrai progrès religieux et moral, le fruit de l'*expérience*, le résultat des leçons de l'histoire, leçons comprises, appropriées, puis proclamées par des hommes qui, bien mieux que les prêtres, furent les héritiers directs, non pas des fonctions juridiques de Moïse, mais de l'esprit qui jadis avait fait toute sa sagesse et toute sa force.

3. *Le rôle des Prophètes dans l'histoire religieuse d'Israël* est le second point qui sollicite notre attention. Et en parlant des Prophètes nous avons principalement en vue *les plus anciens* d'entre eux, ceux qui sont antérieurs à la ruine d'Israël et de Juda comme nation.

a) Si l'on veut se faire de ce rôle une idée exacte, il faut partir des effets qu'avait produits sur la vie politique et religieuse des fils d'Israël leur établissement dans la Terre promise. Ces effets étaient de deux sortes. Et d'abord, une fois la résistance des Cananéens brisée par la force des armes, les tribus israélites, tout occupées à prendre possession de leurs cantons respectifs et à s'y acclimater, avaient laissé leur lien fédéral se relâcher. Oubliant que c'était l'union qui avait fait leur force,

[1] *Geschichte Israels und Juda's im Umriss*. Vol. I des *Skizzen und Vorarbeiten*, 1884, p. 14.

se cantonnant chacune chez soi, se jalousant les unes les autres, elles étaient sans cesse en butte aux razzias des peuples voisins. Malgré les exploits des héros connus sous le nom des « Juges, » elles avaient fini par tomber, celles-ci sous la dépendance des Philistins, celles-là au pouvoir des Ammonites. Alors enfin le sentiment national se réveilla. Un enthousiasme, dont il est difficile de dire s'il fut plus patriotique ou plus religieux, s'empara des esprits. Dans de certains milieux il se traduisit par des phénomènes psychiques qui rappellent étrangement l'extase désordonnée des derviches ou des chamanes.

Du milieu de ces *nebiîm* se détache avantageusement l'imposante figure de *Samuel, le voyant de Rama*. D'après les récits les plus anciens et les plus dignes de foi, c'est lui qui le premier eut la claire intuition de l'unique moyen de sauver le peuple de Jahwéh : réagir contre le cantonalisme indolent et égoïste, rapprocher de nouveau les tribus, les unir au point d'en faire un véritable Etat ayant à sa tête un pouvoir central. C'est lui aussi qui sut au moment propice mettre la main sur l'homme le plus capable de prendre à cette heure critique le commandement en main. Le prophète Samuel est devenu ainsi le *fondateur de la royauté*, mais d'une royauté qui, dans sa pensée comme dans celle de tous les vrais théocrates, ne devait point porter atteinte aux droits souverains du Dieu national. Le vieux patriote ne faisait après tout que tirer de l'œuvre primitive de Moïse une conséquence impérieusement dictée par la situation nouvelle où la nation se trouvait placée par les circonstances historiques. Mais, en vertu même de l'indissoluble union entre la nationalité et la religion, cette innovation *politique* était grosse pour Israël de conséquences *religieuses*. Il suffira d'indiquer ici l'érection de *Jérusalem* en capitale du royaume par le fils d'Isaï, la fondation par Salomon d'un *sanctuaire royal*, les espérances idéales qui devaient s'attacher à la *dynastie davidique*.

En second lieu, les tribus hébreues, en prenant possession du pays de Canaan, étaient venues s'établir au milieu d'une population d'une culture beaucoup plus avancée. A côté d'incontestables avantages cet état de choses était plein de périls

au point de vue religieux et moral. La lente absorption du peuple vaincu par le peuple vainqueur devait entraîner une assimilation croissante, soit pour le genre de vie et les mœurs, soit sous le rapport du culte. Grande devait être pour l'israélite devenu agriculteur la tentation de coordonner à son Dieu, au dieu du *peuple*, le dieu du *pays*, celui que ses voisins cananéens adoraient comme étant le dispensateur des fruits de la terre ; la tentation de reporter sur l'un de ces dieux les attributs de l'autre, de manière à faire de Jahwéh une sorte de *Baal*[1] ; la tentation surtout d'adopter les *formes de culte* dès longtemps usitées dans le pays et sans lesquelles il semblait qu'il ne fût pas possible de rendre au « Seigneur » du pays un service qui pût lui être agréable.

Le péril était d'autant plus grand que le peuple n'était plus groupé, comme autrefois dans les campements du désert ou de la steppe, autour de son sanctuaire principal. Les *lieux de culte* s'étaient multipliés dans les différentes tribus. Bientôt chaque clan, chaque ville voulut avoir le sien, avec ou sans prêtre lévitique. Une partie de ces lieux de culte étaient d'anciennes *bamôth* cananéennes, avec leurs arbres sacrés et leurs *maçcèbes*; bamôth légitimées, pour la conscience israélite, et comme sanctifiées par l'auréole des souvenirs relatifs aux patriarches qu'y rattachait la légende nationale. Ce danger d'une *paganisation du culte de Jahwéh* s'accrut encore pour les tribus du nord depuis le schisme de Jéroboam. Il atteignit son point culminant sous le régne d'Achab et de Jézabel, alors qu'on vit, à côté du sanctuaire officiel de Jahwéh à Béthel, avec son emblême du *veau d'or*, se dresser à Samarie même un temple du Baal tyrien. De nouveau, une heure critique avait sonné dans la vie du peuple de Jahwéh. Il ne s'agissait plus, comme aux jours de Samuel, de le rappeler au sentiment de la solidarité nationale pour le mettre en état de tenir tête aux ennemis du dehors. C'est au sein même du peuple, et sur le terrain religieux, qu'une lutte à mort allait s'engager.

[1] Le *Baal berîth*, le « Seigneur du pacte,» de Sichem (Jug. IX, 46), c'est-à-dire le dieu protecteur du pacte entre Israélites et Cananéens, était à la fois l'un et l'autre : Jahwéh pour les premiers, Baal pour les seconds. Voir Kittel, *Geschichte der Hebräer*, II, 89.

De nouveau l'esprit de Jahwéh, qui semblait assoupi, se réveilla et se créa des organes. La figure qui domine toutes les autres est celle d'*Elie le Thisbite*. La question pour lui était de savoir qui, de Baal ou de Jahwéh, serait le maître. Il fallait en finir une bonne fois avec ce *syncrétisme* séculaire. Vous ne pouvez servir à la fois Jahwéh, le dieu esprit, et Baal, le dieu de la nature. Jahwéh seul est Dieu en Israël. Il est le maître du pays non moins que le dieu de la nation, le dispensateur des biens de la terre aussi bien que le gardien et le vengeur de l'ordre social. La nature non moins que les autres nations doit servir ses desseins envers son peuple. Et Jahwéh triomphera dans ce duel, dût le peuple digne de porter son nom être réduit par les jugements divins à l'infime résidu de 7000 âmes. — On sait que Jéhu se chargea, ou plutôt qu'il fut sommé par Elisée, d'exécuter la sentence contre le Baal de Samarie et les fauteurs de son culte. On sait aussi que la victoire du jéhovisme demeura incomplète. Jéhu laissa subsister le culte des *hauts-lieux*; en soi, il n'y avait rien là d'illégal, mais, chose plus grave, il n'abolit pas les *images* et autres emblêmes d'origine cananéenne que le commun des Israélites s'était habitué à croire inséparables du culte de Jahwéh. Le monothéisme national, du moins, était sauvé et, qui plus est, pour la première fois avait jailli dans l'âme d'un prophète cette idée d'une grande portée que le Dieu d'Israël, le Dieu vivant, était non seulement supérieur aux dieux des autres peuples, mais qu'au besoin rien ne l'empêcherait de s'affranchir des bornes de la nationalité.

b) Avec le huitième siècle le prophétisme entre dans une nouvelle phase qui se distingue, déjà à première vue, de la période précédente par le fait que les prophètes postérieurs à Elie et à Elisée ont laissé dans leurs *écrits* des monuments permanents de la mission qu'ils avaient eu à remplir auprès de leurs contemporains. Ce fait, qui semble au premier abord n'avoir qu'un intérêt littéraire, tient sans aucun doute à une cause plus profonde. Il n'a pas été sans relation avec l'événement capital de ce temps-là, celui-là précisément qui devait contribuer plus que tout autre chose à agrandir l'horizon de la

prophétie et à ouvrir à ces « voyants » de nouveaux jours sur la nature intime de Jahwéh et ses véritables relations avec Israël. Je veux parler de l'*apparition* menaçante, sur la scène de l'histoire, *de la grande puissance assyrienne.*

Les prophètes à partir d'Amos ne se font aucune illusion sur la signification de cet événement; car « le Seigneur Jahwéh ne fait rien sans avoir révélé son secret à ses serviteurs les prophètes. » Ce qu'il présage à leurs yeux n'est pas autre chose que *la fin d'Israël* à plus ou moins courte échéance. Et, chose inouïe, c'est Jahwéh en personne qui aura amené cette catastrophe ! Oui, c'est lui, le Dieu d'Israël, qui fait venir Assour, qui l'appelle et livre Israël entre ses mains ! — « Eh quoi ! Israël n'est-il donc pas son peuple ? Jahwéh est-il connu et invoqué ailleurs qu'en Israël ? N'est-ce pas là qu'il a ses autels et qu'un culte assidu lui est rendu ? Il n'est pas possible qu'il abandonne son héritage. Ce serait trahir sa propre cause et tourner ses armes contre lui-même. Il ne s'agit sans doute que d'une crise passagère, comme Israël en a traversé plus d'une dans les siècles précédents, comme récemment encore il en a subi une terrible lors des guerres avec les Benhadar et les Hazaël de Damas ? Après avoir caché sa face pendant un temps, Jahwéh la fera de nouveau luire sur son peuple. Il démontrera d'une manière plus éclatante que jamais qu'il est bien son Dieu et son Sauveur. »

— Erreur ! La clef de l'énigme la voici : Israël est le peuple de Jahwéh, c'est vrai, et certes son Dieu ne lui a pas ménagé les témoignages de sa puissance et de sa faveur. Mais plus sa prérogative a été grande, plus est lourde sa responsabilité. Israël est mûr pour le jugement ; car Israël est une nation pécheresse, un peuple foncièrement injuste, tandis que Jahwéh, lui, est le *dieu de la justice* avant d'être le *Dieu d'Israël.* Israël n'est son peuple que pour autant qu'il remplit les conditions *morales* qu'implique ce terme de justice. Et ces conditions il ne les remplit pas. Sans cesse, chez lui, le droit est foulé aux pieds les petits et les faibles sont opprimés, il n'y a ni foi ni loi dans les relations sociales, les chefs donnent l'exemple de la violence et de la corruption, les prêtres eux-mêmes sont les premiers à

mépriser cette *thorah* de Dieu dont ils sont les dépositaires et les organes, à oublier la connaissance qu'ils devraient avoir de lui et de sa volonté. Et qu'on ne vienne pas parler du *culte* rendu à Jahwéh ! D'abord, ce culte ne vaut guère mieux que celui des païens. Il est accompagné de pratiques idolâtres et impures et ne sert qu'à profaner le nom du Dieu saint. C'est une vraie « prostitution. » Ensuite, Jahwéh n'est pas un de ces juges qui se laissent gagner par des présents. Que lui donnerait-on d'ailleurs, puisque tout lui appartient ? Non, la sentence est prononcée, la justice aura son cours, c'est par elle que le Dieu saint manifeste sa sainteté. Et voilà pourquoi *Jahwéh Cebaôth* fait surgir du côté du nord cette nation au parler barbare, voilà pourquoi il la met en mouvement contre son peuple : elle est la verge chargée d'exécuter la sentence.

Tel est le thème invariable des prophètes de ce temps-là. En proclamant cette *thorah* à eux, ils n'entendaient pas proclamer des vérités essentiellement nouvelles. Et pourtant, que ce langage devait paraître insolite à la grande masse de leurs auditeurs, inintelligible aux uns, blasphématoire aux autres ! C'est que, en effet, jamais auparavant on n'avait mis pareillement l'accent sur l'attribut de la *justice* de Jahwéh. Jamais ses exigences *morales* n'avaient été mises à ce point en relief. Sous la pression des événements qui se préparaient et à la lumière de l'esprit qui leur en interprétait la signification profonde, les prophètes de cette période en étaient venus à tirer du crédo mosaïque des conclusions diamétralement opposées à celles qu'en tirait la croyance populaire. Israël, selon eux, le propre peuple de Jahwéh, pourrait périr, que Jahwéh lui-même n'en serait pas atteint. Car Jahwéh est autre chose encore que le Dieu national d'Israël, et le règne de la justice et du droit, le règne de l'ordre moral dépasse infiniment les limites et la durée de quelque Etat terrestre que ce soit. Ainsi le cadre du particularisme religieux était brisé en principe, sans que les prophètes eux-mêmes aient déduit de suite toutes les conséquences impliquées dans ce fait et, probablement, sans qu'ils en eussent dès l'abord la claire prévision.

Ce premier fruit de l'ancien prophétisme, la *dénationalisa-*

tion de Jahwéh au nom des droits éternels de la morale, avait mûri déjà dans l'âme d'un Amos et d'un Osée, c'est-à-dire des prophètes antérieurs à la chute de Samarie (722). Mais leur ministère devait produire encore d'autres fruits non moins excellents, des résultats dont les effets pratiques furent d'une portée encore plus considérable pour toute la suite de l'histoire religieuse d'Israël. Et c'est essentiellement chez les prophètes de Juda, ayant pour protagoniste et pour type Esaïe fils d'Amoç, que nous les verrons éclore.

c) Le royaume d'Ephraïm était tombé sous les coups des Tiglat- Piléser II, des Salmanassar IV et des Sargon. Là devait s'arrêter, pour l'heure présente, l'orgueil des flots envahissants de l'Euphrate et du Tigre. Un sursis d'un peu plus d'un siècle fut accordé au petit royaume qui avait Jérusalem pour capitale, la dynastie de David pour centre de gravité politique, le temple de Sion pour principal sanctuaire. Après Dieu, c'est à Esaïe surtout qu'il fut redevable de ce délai, à sa politique théocratique qu'on pourrait définir : la *politique de la confiance en Jahwéh envers et contre tous*. A bien des égards, Esaïe marche sur les traces de ses devanciers immédiats. Sa foi ne diffère en rien de la leur, et il en tire les mêmes conclusions pratiques. Ses réquisitoires contre les péchés du peuple et de ses chefs politiques et religieux ne le cèdent en rien aux leurs. Car la maison de Juda ne valait guère mieux que la maison d'Ephraïm. Sur trois points, cependant, son œuvre prophétique marque un progrès dans la voie qu'ils avaient ouverte.

En premier lieu, *sa polémique contre le culte* tel qu'il se pratiquait de son temps est encore plus accentuée dans le sens d'un monothéisme *spiritualiste*. Il fait une guerre à outrance aux usages superstitieux et idolâtres qui s'y mêlaient, en particulier à l'antique coutume de représenter le « Saint d'Israël » par une image plaquée, faite de main d'hommes. En même temps il tonne avec véhémence contre le formalisme qui s'étalait bruyamment dans les parvis du temple; contre l'exactitude et la pompe cérémonielles allant de pair avec l'iniquité envers le prochain, surtout envers le faible et le pauvre; contre cette dévotion des mains et des lèvres qui, bien loin de pou-

voir s'autoriser d'un commandement divin, ne reposait, selon lui, que sur des préceptes humains observés par pure habitude. Avec cela, Esaïe ne tire pas encore de son monothéisme la conséquence que le Dieu unique ne doit être servi que dans un sanctuaire unique. Sans doute, la maison de Dieu qui est en Sion l'emporte à ses yeux sur toutes les autres. C'est sur cette montagne-là que Jahwéh fait habiter son nom, là qu'il a son foyer. Mais il ne s'en suit pas que tout autre lieu de culte doive être aboli. Si le prophète vise à purifier le culte et à le vivifier, il ne songe pas encore à le centraliser, bien qu'il ait plus que personne frayé les voies à cette centralisation.

Ensuite, plus encore que les prophètes précédents, le nôtre exprime la conviction qu'*Israël*, si malade, si coupable qu'il soit, *ne saurait périr tout entier*. Le jugement est devenu inévitable, la justice divine exige que la nation ingrate et pécheresse soit criblée, et elle le sera. N'en restât-il que la dixième partie, ce dixième encore devra passer par le feu. Mais — *immanou El !* c'est avec nous qu'est Dieu ! Après tout, c'est à Israël, et à lui seul, que le vrai Dieu s'est fait connaître ; c'est de là que sa lumière doit rayonner un jour sur les autres nations. Voici donc quelle sera l'issue de l'œuvre de Jahwéh, de cette « œuvre étrange » à laquelle il a dû se résoudre à l'égard d'Israël : *shear yashoub*, un reste se convertira et, si faible soit-il, deviendra la semence d'un avenir meilleur.

De ce « résidu » de l'ancien Israël sortira, après la ruine de l'empire du monde, un nouvel ordre de choses, une théocratie enfin digne de ce nom. Alors, sous le sage et énergique gouvernement d'un roi selon le cœur de Dieu, d'un second fils d'Isaï, sur qui reposera en permanence l'esprit de Jahwéh, régneront enfin la justice et la fidélité parmi les hommes, la paix du paradis dans la nature. Alors des nations puissantes viendront à la montagne de Sion pour rendre leurs hommages au Dieu de Jacob et se faire instruire de ses voies. Elles se soumettront à son arbitrage et transformeront leurs armes de guerre en instruments aratoires.

On a l'habitude de considérer ces *oracles messianiques* comme le point culminant de la prophétie d'Esaïe et même de

la prophétie en général. Il est certain que la foi héroïque en la fidélité de Jahwéh unie à sa justice y célèbre son plus beau triomphe. Et cependant on ne peut méconnaître que c'est un des côtés de la prophétie où se manifeste le plus distinctement son caractère national, son idéal encore essentiellement terrestre. Les espérances humaines du patriote israélite s'y marient de la manière la plus étroite aux inspirations de la foi divine aux destinées finales du règne de Dieu. D'ancienne date on s'est laissé éblouir par cette idéale figure du Messie royal, qui ne devait pourtant pas tarder à pâlir déjà chez les prophètes du siècle suivant, pour s'éclipser presque complètement chez ceux de l'exil et renaître ensuite sous des formes nouvelles, en partie très différentes du type primitif. On a été beaucoup moins attentif, ou plutôt, pendant longtemps on n'a pas pris garde du tout, à une autre face de l'activité prophétique d'Esaïe, moins apparente il est vrai, mais non moins féconde en conséquences pour l'histoire de la religion juive. C'est de celle-là que nous avons à parler en troisième lieu.

Les précédents prophètes s'étaient bornés à annoncer qu'après la catastrophe amenée par les Assyriens, un reste d'Israël se tournerait vers Jahwéh et reviendrait au pays de ses pères pour y servir de noyau à un nouveau peuple de Dieu. Ils se résignaient à attendre de l'avenir la formation de cette « semence sainte » sur laquelle reposaient leurs espérances. Esaïe, lui, ne se contente pas d'attendre et d'espérer. Tout en continuant sans relâche, quoique contre toute espérance, à reprendre et à avertir le peuple de Juda, sans craindre d'entrer en lutte ouverte avec les prêtres et les prophètes qui semblaient prendre à tâche d'égarer ou d'endormir les consciences, il fit ce qui dépendait de lui pour *constituer d'ores et déjà un noyau de vrais Israëlites*. Plein de confiance en cet avenir dont lui et ses enfants étaient « des signes et des présages en Israël de la part de Jahwéh-Cebaôth, » il s'entoura d'un cercle d'amis et de disciples. C'est à eux qu'il confiait la *theʿoudah* et la *thorah*, les révélations et les instructions, pour lesquelles le grand nombre n'avait plus d'yeux ni d'oreilles. Il leur enseignait la vraie manière de servir l'Eternel et de juger les signes des temps, afin de les mettre en

état de se préparer à la rencontre de leur Dieu et de trouver grâce devant sa face quand viendrait pour Sion le jour de la grande crise.

C'est sans doute sous l'influence d'Esaïe et de ses disciples que le roi Ezéchias tenta cette *réforme du culte* qui devait provoquer, sous le règne de son fils et successeur Manassé, une si formidable et si opiniâtre réaction en faveur de la vieille religion populaire. Ce sont ces mêmes disciples qui auront rassemblé et sauvé de l'oubli *les écrits d'Esaïe* qui constituent le premier fonds du livre portant son nom; peut-être aussi ceux des autres prophètes de cette époque à jamais mémorable[1]. C'est dans leurs rangs, enfin, et dans ceux de leurs adeptes qu'a dû se recruter avant tout ce *parti de la réforme* prophétique qui, après une attente et un martyre de plus d'un demi-siècle, vit enfin se lever l'aurore d'un jour meilleur avec l'avènement au trône du jeune roi Josias. Nous possédons encore ce qu'on pourrait appeler le programme théocratique de cette école ou de cette association d'Israélites demeurés fidèles, au milieu de l'apostasie ou du semi-paganisme des hommes de leur génération, à l'esprit de Moïse et aux leçons des prophètes. Ce programme n'est autre que le *Livre de la thorah* connu sous le nom de « Deutéronome. »

d) Le Deutéronome est, à proprement parler, le premier livre de la *Loi*. C'est grâce à lui que le mot *thorah*, qui, nous l'avons vu, signifiait à l'origine l'instruction ou la direction orale, donnée par la bouche du *Kohèn*, plus tard aussi par l'organe du *nabî*, est devenu synonyme de loi *écrite*, de code revêtu d'un caractère *officiel*. Mais ce serait se méprendre étrangement que de s'imaginer que ce livre de la Thorah, déposé jadis dans le temple, retrouvé par le prêtre Hilqiyah et solennellement reconnu comme « livre de l'alliance » par Josias et par ses sujets, fût une œuvre absolument nouvelle, sans racines dans le passé.

La législation deutéronomienne repose sur des données plus anciennes. Elle a en tout cas à sa base, outre le décalogue primitif, le vieux recueil des droits et devoirs des Bené-Israël

[1] Duhm, *Handkommentar* sur Esaïe, p. 62 sq.

dont le texte plus ou moins intégral nous est parvenu (dans Ex. XXI-XXIII) par le canal de l'Elohiste et qui constituait, selon la tradition dont celui-ci s'était fait l'écho, le « Livre du pacte » mosaïque. Ces antiques *mishpatîm* se fondaient sans doute eux-mêmes, du moins en partie, sur le droit coutumier, mais étaient déjà marqués d'un bout à l'autre au coin du principe théocratique. Dans la Thorah du Deutéronome nous en avons une nouvelle édition revue, complétée par d'autres *thorôth*, mise en relation avec les circonstances et les besoins des temps nouveaux, mais surtout, conçue tout entière dans l'esprit qui animait les grands prophètes du huitième siècle.

Le but de cette Thorah était manifestement de tracer le plan d'une réforme de la vie nationale dans tous les domaines, sur la base de la *berîth* établie autrefois entre Jahwéh et Israël au lendemain de la glorieuse sortie d'Egypte. A cet effet, elle détaillait et formulait, en règles de conduite plus encore qu'en articles de loi, le contenu de la volonté de Jahwéh telle qu'elle s'était traduite par la révélation prophétique. Elle appliquait à la vie sociale et religieuse du peuple élu les principes et les règles découlant du monothéisme foncièrement spiritualiste et moral dont cette révélation est empreinte. De là, en tête du commentaire dont elle fait suivre sa recension du décalogue, cette charte de la théocratie, l'affirmation solennelle : *Ecoute Israël, Jahwéh notre Dieu est un Jahwéh unique* (le seul Dieu à qui revienne ce nom-là). De là, aussitôt après, le commandement qui résume à l'avance tous les devoirs envers ce Dieu unique : « Tu aimeras Jahwéh ton Dieu de tout ton cœur et de toute ton âme et de toute ta force. » De là encore l'insistance si remarquable avec laquelle cette Thorah s'attache au côté pratique de la piété, celui qui consiste dans le respect des droits d'autrui, dans la charité à l'égard du prochain et même de l'étranger, et principalement dans l'humanité envers toutes les classes de déshérités. Mais de là aussi le peu de place accordé à la partie rituelle et en quelque sorte technique du culte. En revanche, comme corollaire pratique de l'unité de Jahwéh et comme sauvegarde seule efficace de la pureté de son culte, la centralisation obligatoire de tous les actes de culte, en

particulier des sacrifices, « au lieu que Jahwéh avait choisi d'entre toutes les tribus pour y faire habiter son nom, » c'est-à-dire au temple royal de Jérusalem. Par conséquent, abandon de toutes les *bamôth ;* mise en disponibilité de tous les prêtres lévitiques attachés à ces sanctuaires de province, pour autant qu'ils ne trouveraient pas d'emploi dans le temple ; abolition complète de tous les emblèmes et de toutes les observances religieuses d'origine cananéenne.

Ce n'est donc pas sans de bonnes raisons qu'on a vu dans *le Deutéronome le produit et le couronnement de l'œuvre des grands prophètes* de l'époque assyrienne. Et pourtant son auteur était dans le vrai en plaçant cette Thorah sous le patronage et dans la bouche même de Moïse. Sans compter que parmi les matériaux utilisés par lui il y en avait qui, sinon dans la rédaction où ils lui étaient parvenus, du moins pour le fond et sous leur forme primitive, remontaient jusqu'aux temps du fondateur de la *thorah* en Israël, il avait le sentiment intime de n'avoir fait que tirer des prémisses mosaïques les conclusions et les applications qui en résultaient légitimement pour son époque à lui. Il s'en suit qu'on a tort d'appeler le Deutéronome un pseudépigraphe comme on l'a fait quelquefois. Disons plutôt avec le dernier commentateur de ce livre[1] : « L'esprit qui avait agi puissamment en Moïse n'était pas mort avec lui. Il a continué à agir en Israël et à s'y former des instruments de choix. L'un de ces témoins de Jahwéh, et non le moins éminent de la série, a été l'auteur du Deutéronome.... S'il a choisi la forme littéraire consistant à faire parler Moïse en personne, parce qu'il la tenait pour la plus convenable à son but et la plus impressive, il a fait cela non en vertu d'un mandat imaginaire, mais parce qu'il y était autorisé en sa conscience par une véritable mission prophétique. Et certes, son œuvre ne fait point déshonneur au nom de Moïse. »

Nous nous sommes arrêtés longtemps au rôle qui était échu aux anciens prophètes dans le grand drame de l'histoire religieuse d'Israël. Longtemps, dis-je et non : trop longtemps. Les

[1] S. Œttli, *Kurzgefasster Kommentar zu den heil. Schriften A. Test.*, 2te Abtheilung : Deut., Josua u. Richter (1893), p. 18.

développements dans lesquels nous sommes entrés étaient indispensables pour expliquer la place capitale que l'historiographie moderne réclame pour les prophètes et leur œuvre dans l'exposé de la marche progressive de la révélation du vrai Dieu. Ils étaient nécessaires surtout pour justifier la thèse en apparence paradoxale que les prophètes sont antérieurs à la loi. Je ferai de mon mieux pour condenser la matière surabondante du troisième et dernier sujet que j'ai choisi dans le dessein de donner un aperçu de l'influence exercée sur l'histoire de la religion d'Israël par les plus récents travaux relatifs à la littérature de l'Ancien Testament. C'est de la *période de l'exil* qu'il s'agit.

4. L'exil, — la *captivité*, comme on a l'habitude de l'appeler par suite de l'emploi abusif d'une métaphore et de l'interprétation usuelle mais peut-être inexacte du mot *shebouth*, — qu'est-ce que c'était pour l'histoire traditionnelle? A vrai dire, elle en savait si peu que rien. L'exil, c'était en somme une lacune de tout un demi-siècle dans l'histoire du peuple élu. On n'ignorait pas, sans doute, que tandis que Jérémie était témoin des dernières convulsions du royaume de Juda et s'en allait contre son gré achever en Egypte sa longue carrière de martyr, la *golah* de la Babylonie avait eu son prophète à elle dans la personne d'Ezéchiel. Et sur la foi de la tradition, faute surtout de se rendre compte de la différence essentielle qu'il y a entre l'œuvre d'un prophète et une apocalypse, on voyait dans le livre de Daniel un produit authentique de cette période intermédiaire. Mais Ezéchiel, malgré les quarante-huit chapitres de son livre, était de tous les prophètes le moins connu et le moins compris. Pour le grand nombre c'était, à part quelques textes isolés, un livre fermé. Instinctivement on sentait qu'il y avait là une énigme dont la clef vous faisait défaut. Et quant à Daniel, le livre qui le met en scène n'était lui-même, en tant que document historique ou biographique, qu'une assez mince ressource pour la connaissance de l'époque d'où il était censé provenir. De sorte qu'à tout prendre, ainsi que je le disais il y a un instant, l'exil ne ressemblait pas mal, dans l'histoire tra-

ditionnelle d'Israël, à ces espaces que les cartographes laissent en blanc ou pointillent en gris pour indiquer soit les contrées désertes, soit les régions non encore explorées.

L'histoire, cependant, non moins que la nature, a horreur du vide. Ce vide, les travaux modernes sur l'histoire et la littérature d'Israël l'ont sinon comblé, du moins rempli dans une large mesure. L'exil a cessé d'être une *terra incognita*. Il est même devenu pour l'historien une des principales étapes de la route sinueuse et accidentée que le peuple de Jahwéh et, avec lui, sa religion ont été appelés à suivre dans leur marche à travers les siècles. Pour tout dire en deux mots : c'est pendant cette période de suspension, voire de mort apparente, que se sont déployées avec le plus d'énergie les forces spirituelles dont le jeu est seul capable d'expliquer historiquement la métamorphose profonde par laquelle ce peuple a passé dans l'espace de deux ou trois générations. Avant l'exil c'était une nation, un Etat; après l'exil, c'est une communauté, une sorte d'Eglise. L'ancien Israël fait place au judaïsme. La théocratie revêt la forme de la hiérocratie. Moïse et les prophètes, malgré la vénération qu'on leur témoigne, malgré le nimbe qui couronne leur front, sont éclipsés par « Aaron et ses fils, » en attendant qu'eux à leur tour s'effacent devant les docteurs et les zélateurs de la loi. Les événements extérieurs à eux seuls, l'épée sanglante de Nébucadnétsar et de ses Chaldéens, d'une part, l'édit réparateur de Cyrus, de l'autre, ne suffisent pas à expliquer ce changement. Ils en ont été la cause occasionnelle, la condition historique. Mais les vraies causes, les causes efficientes, doivent se chercher ailleurs : dans l'œuvre qui s'est faite au sein même de la *Golah*.

Il est difficile de se représenter dans toute leur profondeur et dans toute leur étendue l'impression qu'a dû produire sur le peuple de Juda la ruine de son existence nationale, et l'influence que cette démolition de l'ancien moule de la théocratie a dû exercer sur l'esprit de ses conducteurs spirituels, sur leurs croyances et leurs conceptions religieuses. Heureusement, les sources historiques qui peuvent nous y aider sont en plus grand nombre et coulent avec plus d'abondance qu'on ne s'en

doutait autrefois. Et si celle qu'on croyait posséder dans le livre de Daniel s'est tarie, pour jaillir de nouveau à quatre siècles de distance, en revanche le livre des visions d'Ezéchiel n'est plus comme jadis une fontaine scellée. Il se trouve même être pour l'intelligence des faits subséquents une de nos sources les plus fécondes.

De la masse d'idées et d'intuitions, d'espérances et de résolutions qui ont germé ou, si elles avaient déjà germé auparavant, qui sont écloses et ont fructifié sous le ciel orageux de l'exil, nous essayerons de dégager celles qui marquent un progrès particulièrement sensible sur le passé, ou qui devaient agir de la façon la plus directe et la plus durable sur les destinées ultérieures des « fils de la *Golah.* »

a) Un premier et important résultat de la situation toute nouvelle qui était providentiellement faite au peuple démembré et arraché de son sol natal a été de favoriser grandement les *progrès de l'individualisme.*

Assurément, l'individualisme religieux ne date pas de l'exil. Pour en découvrir les premières traces, il faut remonter plus haut. Indiquer le moment précis où l'idée en fut conçue n'est pas possible. Ce qu'on peut dire c'est qu'assez longtemps il n'eut qu'une existence en quelque sorte embryonnaire, et que le germe s'en est développé au fur et à mesure que la nation s'avançait au-devant de sa fin tragique. On en pressent déjà l'avènement dans la *distinction* que font les prophètes entre la *masse* du peuple et le *résidu*, dans cette antithèse qu'Esaïe établit entre lui et ses disciples, qui espèrent en Jahwéh, et la maison de Jacob, devant laquelle Jahwéh cache sa face. Cette distinction ne fait que s'accentuer, pendant le dernier siècle avant la ruine, entre ceux que prophètes et psalmistes appellent les *khasidîm* ou *çaddiqîm* et les *resha'îm* ou *khattaîm*. Elle devient plus tranchée encore durant l'exil. Ce terrible jugement amena une véritable *crise*, c'est-à-dire un triage, parmi les déportés. Bon nombre d'entre eux, en perdant leur patrie, avaient perdu leur religion. Ils ne tardèrent pas à se perdre eux-mêmes au milieu des Gentils, comme l'avaient fait plus d'un siècle auparavant les exilés des dix tribus. Mais parmi ceux-là mêmes

qui continuaient à « jurer par le nom de Jahwéh, » le grand Anonyme à qui l'on doit les chapitres XL et suivants du livre d'Esaïe distingue très nettement entre les Israélites de nom, qui, tout en pratiquant le culte national pour autant que cela était possible sur la terre étrangère, déshonoraient leur Dieu par leur vie et lui faisaient injure par leurs doutes, et les vrais Israélites, le peuple connaissant la justice et portant la *thorah* de son Dieu dans son cœur ; entre le serviteur aveugle et sourd, et les serviteurs fidèles, personnifiés, individualisés dans la sainte et idéale figure du *'Ebed Iahwéh* par excellence.

Mais celui qu'on peut appeler proprement le père de l'individualisme, c'est le dernier grand prophète de l'ancien Israël, celui qui eut la douleur, — c'en était une poignante pour son cœur de patriote, — d'assister à l'agonie de sa patrie après avoir, durant quarante années, tout fait et tout souffert pour la sauver : Jérémie, l'un des prêtres d'Anathoth. Il avait sans doute coopéré dans sa jeunesse aux réformes de Josias, et les principes du Deutéronome étaient les siens. Mais hélas ! il n'avait pas tardé à se convaincre combien ces réformes étaient demeurées superficielles. Le culte était centralisé, du moins tant que vécut le roi réformateur ; les cœurs n'en étaient pas changés. Au lieu de se convertir, le peuple de Juda était en voie de s'endurcir plus que jamais. A tous ses autres vices était venue s'ajouter encore l'orgueilleuse sécurité engendrée par le fait d'avoir maintenant la *Thorah* de Jahwéh entre les mains et d'habiter à l'ombre du seul *Hékal* légitime. Tant il est vrai qu'une loi écrite, si bonne, si juste, si sainte soit-elle, est incapable par elle-même de régénérer une masse d'hommes au cœur incirconcis. Aussi, quand la ville fut détruite, la nation dissoute, quand du temple de Jérusalem, comme de celui de Silo, il ne restait plus que des ruines, le prophète, dans ses magnifiques vues d'avenir, s'élève-t-il à l'intuition d'une *alliance nouvelle*, bien supérieure à celle que les pères déjà avaient rompue. Son idéal à lui, en fait de théocratie, est celui d'un peuple de Dieu à qui Jahwéh, après lui avoir pardonné ses fautes, graverait *lui-même* sa thorah au fond du *cœur*. La

conséquence en serait que tous, petits et grands, connaîtraient Jahwéh *personnellement*, si bien qu'ils n'auraient plus besoin de prophètes pour les instruire ; mais aussi, que chacun désormais serait personnellement responsable et porterait la peine de ses *propres* péchés.

Il s'en faut sans doute, et de beaucoup, que cette conception tout individuelle de la relation entre l'homme et son Dien ait de suite gagné le grand nombre. Jamais l'esprit juif ne renia le nationalisme religieux. Mais le levain de l'individualisme, une fois introduit dans la pâte, n'a pas cessé de la travailler et d'y entretenir une fermentation plus ou moins active. Et il n'est pas douteux que la décadence de l'Etat juif à partir de Manassé et, plus encore, depuis la lamentable défaite de Josias à Meguiddo, puis la ruine du trône et de l'autel et la déportation des forces vives de la nation, furent des conditions on ne peut plus favorables à ce travail intérieur. Des questions se posent alors, des problèmes commencent à remuer les esprits et à tourmenter les âmes, qui avant l'ère inaugurée par les prophètes du huitième siècle n'étaient venus à la pensée de personne. Le problème de la rémunération individuelle, le fait de la prospérité insolente des méchants, de l'infortune imméritée des justes, préoccupent les simples fidèles dont l'âme s'est épanchée dans quelques-uns de nos psaumes, non moins que les prophètes tels qu'Ezéchiel et le Deutéro-Esaïe ou les *hakamîm* de la taille et de la hardiesse de pensée de celui qui a conçu le poème de Job. Le sentiment personnel du péché acquiert une vivacité et atteint à une profondeur, le besoin d'une communion personnelle avec Jahwéh, source de vie et de lumière, commence à s'exprimer avec une intimité, un accent de mysticisme dirai-je, qui étaient absolument inconnus auparavant.

Un second résultat saillant, en corrélation avec le premier, des expériences de l'exil fécondées par l'esprit prophétique a été la *proclamation définitive de l'unité de Dieu.*

Jahwéh, le « Puissant de Jacob, » n'est plus seulement le premier des dieux nationaux, comme le croyaient déjà les anciens israélites ; ni seulement le « Dieu des armées, » au

sens élevé qu'on attachait à ce titre depuis Amos[1]; ni même seulement un dieu tout à fait unique en son genre, comme l'enseignait le Deutéronome. Il est, lui seul, un Dieu vivant, le premier et le dernier, le Dieu de la nature et le Dieu de l'histoire, le Dieu de tout l'univers enfin. Les autres dieux non seulement sont moins puissants que lui, comme l'avaient éprouvé jadis ceux de l'Egypte, plus récemment ceux d'Assour. Non seulement ils ne sont d'aucun secours pour personne, pas même pour leurs plus fervents adorateurs, comme n'avait cessé de le dire en dernier lieu Jérémie. Non seulement ils ne savent rien et ne sont capables ni de prédire ni d'accomplir; non, ils sont le néant même. Ils n'existent pas en dehors du bois, doré mais vermoulu, qui est censé leur servir d'habitacle ou d'emblème. « Il n'y a pas d'autre dieu que Jahwéh, et Israël est son prophète, tel est le crédo enthousiaste » du second Esaïe[2].

C'est lui, en effet, le consolateur de Sion délaissée, l'évangéliste de l'Ancien Testament, qui, à l'occasion de l'apparition de Cyrus sur la scène de l'histoire, a achevé de dépouiller le monothéisme de son enveloppe particulariste. Et en même temps qu'il rendait ainsi au Saint d'Israël la gloire qui lui appartenait à lui seul, en même temps qu'il conviait la nature entière à exalter son créateur, ce prophète proclamait hautement *la mission universelle du véritable Israël.* Ce « Serviteur de Jahwéh, » que les rois de la terre, bien plus, que ses propres frères selon la chair regardaient comme le rebut du monde, son Dieu le destine non seulement à lui ramener les tribus de Jacob, mais à devenir « la lumière des nations » afin que son salut parvienne jusqu'aux bouts de la terre. *Per crucem ad lucem!*

b) Tandis que prophètes, psalmistes et sages s'élevaient ainsi bien au-dessus des bornes de l'ancien particularisme national ou descendaient dans les profondeurs de l'âme individuelle,

[1] Voir sur cet attribut du Dieu d'Israël l'art. de M. Kautzsch, dans la 2de édit. de la *Real-Encyklopädie* d'Herzog, tome XVII (1886) p. 423 et sq.

[2] Wellhausen, Esquisse citée. p. 81.

d'autres esprits, plus positifs, se préoccupaient surtout des *questions pratiques*, des *devoirs prochains* résultant pour les restes d'Israël de la foi et de l'espérance qui leur étaient communes à tous : la foi inébranlable en l'amour fidèle de Jahwéh pour la race de Jacob, et l'espérance, ou plutôt la ferme attente, d'une *restauration* qui ne pouvait pas tarder à s'accomplir.

Les uns recueillaient et coordonnaient les *souvenirs du passé* pour en déduire les dures mais salutaires leçons. L'histoire nationale tout entière devait servir dans leur pensée à illustrer cette grande vérité religieuse que tous les malheurs qui avaient frappé Israël avaient eu pour cause première ses continuelles rébellions contre Jahwéh, et qu'il n'y avait dès lors de salut pour lui que dans un sincère retour à son Dieu selon les directions de la Thorah émanée de Moïse. Ces hommes s'étaient nourris de préférence des écrits des anciens prophètes et formés *à l'école du Deutéronome*. C'est de leurs mains qu'est sortie la seconde édition, l'édition deutéronomienne, de l'histoire des origines d'Israël. C'est d'eux également que provient, à peu de chose près, la rédaction actuelle des anciens livres historiques et leur continuation jusqu'à l'exil.

A côté de ces écrivains qui s'inspiraient surtout de l'enseignement prophétique, il s'était formé une autre école qui, elle aussi, mettait tout son cœur à « rechercher la thorah » du Dieu d'Israël, mais qui le faisait dans un autre but et dans un esprit différent. Cet esprit était celui du *sacerdoce de Jérusalem* qui avait, lui aussi, ses antiques traditions et son idéal théocratique, et dont le prestige n'avait fait que grandir depuis l'abolition des autres sanctuaires. Ce but, c'était de travailler encore plus directement à *préparer l'avenir* en élaborant pour le nouvel Israël toute une constitution à la fois nationale et religieuse ; constitution basée sur les principes et les traditions mosaïques, mais tirant de ces principes les dernières conséquences, tant théoriques que pratiques, et pouvant s'adapter, mieux que ce n'était le cas du Deutéronome, à l'état de choses très particulier où le peuple, ou plutôt la *communauté* israélite, cette « Eglise libre dans l'Etat despotique, » allait se trouver placée.

On se mit donc à fixer la tradition historique touchant les

origines du peuple de Dieu telle qu'elle avait dû se réfracter en passant par un milieu sacerdotal, c'est-à-dire comme étant essentiellement une histoire des institutions sacrées, depuis la création du monde jusqu'à la conquête et au partage de Canaan. On eut soin de recueillir les anciennes *thoroth*, soit celles qui se rapportaient au culte, soit celles d'un contenu juridique, moral et religieux, comme il en existait déjà par écrit au temps du prophète Osée. On s'appliqua surtout à codifier et à réduire en système les us et coutumes rituels qui se pratiquaient avant l'exil dans le temple, les uns de temps immémorial, d'autres depuis une époque plus ou moins récente.

L'exemple d'une semblable codification avait été donné par un ancien prêtre de Jérusalem, chez qui la conscience intime d'avoir une mission prophétique à remplir auprès de ses compagnons d'exil et la très haute idée qu'il se faisait de cette mission de « sentinelle auprès de la maison d'Israël » n'excluaient pas l'intérêt héréditaire pour les choses du culte et les questions d'organisation. Cette Thorah prophétique d'Ezéchiel s'est transmise jusqu'à nous dans les chapitres XL à XLVIII de son livre, dans cette vision dite du temple, qu'on appellerait plus exactement un « programme » tracé en vue de la future restauration de la théocratie[1]. C'est même, nous l'avons déjà dit, sur cette thorah émanée de Jahwéh par l'organe du voyant de Tel-Abib que se fonde la principale innovation de la constitution théocratique qui nous occupe. Je veux parler de la distinction hiérarchique entre prêtres et lévites laquelle n'est pas, pour cette constitution, un signe moins caractéristique que ne l'est pour la Thorah du Deutéronome l'interdiction de la pluralité des lieux de culte. A ce mot d'ordre de la réforme deutéronomienne : *Un seul Dieu, un seul sanctuaire*, le livre sacerdotal, ce code de la restauration, ajoutait, à l'exemple et sous l'autorité d'Ezéchiel, comme troisième terme : *un seul sacerdoce*, celui de l'aristocratie lévitique de l'ancien temple, dont la généalogie remontait à Çadoq et par lui à Aaron.

C'est au *Code sacerdotal*, en effet, qu'aboutit l'œuvre législa-

[1] Cf. Lucien Gautier, la *Mission du prophète Ezéchiel* (Lausanne, 1891), p. 127.

tive inaugurée par le prophète par excellence de la *Golah* et poursuivie avec amour au sein de l'école qui paraît s'être formée, sous son influence plus ou moins directe, dans le cercle des prêtres déportés en Babylonie. Si le principe qui domine dans la Thorah deutéronomienne est celui d'un amour sans partage pour le Dieu qui a élu Israël et l'a délivré de la servitude, l'idée maîtresse de cette Thorah sacerdotale est qu'Israël doit être saint, que son existence tout entière doit être vouée au service de Dieu, parce que Jahwéh lui-même est un Dieu saint. Ce n'est pas à dire que cette idée d'une *nation sainte* lui appartienne en propre ; loin de là. Selon l'Elohiste déjà, elle était à la base du pacte sinaïtique, et elle n'est rien moins qu'étrangère au Deutéronome. Mais ce qui distingue et caractérise la législation dont nous parlons, le voici : d'une part, elle érige cette sainteté en principe suprême, elle fait d'Israël une véritable hiérocratie ayant pour emblème le *Qodesh le-Jahwéh* qui brillait sur le diadème du représentant en chef de la communauté; d'autre part, elle insiste particulièrement sur le côté négatif ou exclusif de la sainteté. Par ses institutions et ses ordonnances, elle vise à faire de l'Israélite un homme à part. Elle l'isole du commun des mortels et le prémunit contre toute souillure, même purement physique.

Lorsqu'en 458 le *sopher* Esdras parut à Jérusalem, muni de pleins pouvoirs du roi de Perse pour réformer la communauté juive « selon la loi du Dieu des cieux, » il avait en main un livre de cette loi qui n'était sans doute autre que le Code sacerdotal. Lui qui avait « appliqué son cœur à rechercher la thorah de son Dieu afin de la pratiquer lui-même et d'en enseigner les statuts et les droits » à ses coreligionnaires de la mère-patrie, il n'avait pas hésité à reconnaître dans ce Code une loi conforme à la thorah de Moïse, qu'avait donnée Jahwéh, le Dieu d'Israël. Peut-être est-ce lui-même qui a présidé à la réunion en un seul corps des deux éditions successives de la Thorah : la loi prophétique du Deutéronome, qui était seule en vigueur, ou du moins censée telle, lors de son arrivée en Palestine, et la loi de provenance sacerdotale qu'il avait apportée de Babylonie.

Il est généralement reçu, aujourd'hui, de juger fort sévèrement cette loi écrite sous les auspices de laquelle s'est opérée la restauration de la communauté juive. On a pris l'habitude de lui porter en compte tous les abus et les vices du judaïsme subséquent, les étroitesses du lévitisme, le caractère formaliste et l'esprit mercenaire de la piété pharisienne, toute la casuistique des rabbins. En un mot, on ne sait et ne veut y voir qu'un recul. Peu s'en faut qu'on ne conteste à ses auteurs et fauteurs toute part quelconque à l'esprit de la vraie religion, à plus forte raison à l'esprit de révélation.

Sans méconnaître l'élément de vérité que renferme une pareille appréciation, sans vouloir nier en aucune façon que le régime introduit par le prêtre Esdras, avec l'appui du bras séculier représenté par Néhémie, n'était pas à la hauteur de l'idéal théocratique des prophètes, et qu'il plaçait le nouvel Israël sur une pente glissante, je pense qu'il y a de sérieuses réserves à apporter à ce jugement par trop sommaire. Il serait équitable, me semble-t-il, de ne pas oublier que la vie ne peut pas plus se passer de formes que la vérité de formules ; qu'une religion, si spirituelle soit-elle dans son essence et chez ses professants les plus authentiques, ne peut devenir le bien commun d'une pluralité d'hommes qu'en se donnant une organisation en rapport avec son milieu historique ; que les formes dont s'est revêtu le judaïsme de la Restauration ont été la cuirasse, étroite et pesante, j'en conviens, mais indispensable, pour lui permettre d'affronter les assauts de ses adversaires et pour le garantir du danger redoutable d'être débordé et absorbé par le paganisme ambiant. Que sont devenues les tribus du nord, elles qui avaient eu les premières le privilège d'être instruites par une élite de prophètes, mais qui ont eu le malheur d'être déportées avant qu'il existât une Thorah écrite ?

On ferait bien, aussi, de ne pas perdre de vue que si la première loi écrite, le Deutéronome, est née de l'esprit qui éclairait et animait les prophètes du huitième et du septième siècle, le premier codificateur de ce qu'on pourrait appeler le droit canon israélite a été, lui aussi, un prophète qui n'était apparemment pas destitué de l'esprit de Jahwéh, et qu'Esdras, de

son côté, ne craint pas, dans ses mémoires, de dire que ce qui l'avait fortifié à son départ pour Jérusalem, c'était la certitude que « la main de Jahwéh son Dieu était sur lui. » D'ailleurs, si compressif qu'il fût, le règne de la Thorah n'a rien moins qu'étouffé la vie intérieure et la piété individuelle. Je n'en veux pour preuve que les Psaumes, dont la plupart datent de l'époque de la Restauration et qui occupaient dans le culte du second temple une place qu'ils n'avaient sans doute jamais occupée dans celui du premier. En un sens il est même permis de dire que la loi a favorisé l'individualisme religieux : elle mettait chacun à portée de connaître par lui-même la volonté divine et d'y conformer sa conduite. L'Israélite pieux y voyait un don de la bonté de Dieu non moins qu'une révélation de sa sainteté. Aussi les préceptes de Jahwéh réjouissaient-ils son cœur : ils lui apparaissaient comme de fidèles conseillers et il bénissait Dieu de les lui avoir donnés.

Comment oublier, enfin, le rôle que la Thorah, tout aussi bien que les prophètes, a joué dans la vie du Sauveur? N'a-t-elle pas été son premier pédagogue? Avant d'arriver à la pleine conscience de sa qualité de Fils de Dieu, le Fils de l'homme n'avait-il pas commencé par être un *bar miçwah*, un fils de la loi? N'a-t-il pas fait au Code sacerdotal l'honneur de lui emprunter le second des « grands commandements » de la loi et des prophètes, lequel, dit-il, est semblable au premier, extrait du Deutéronome? — Et le plus grand de ses apôtres, Paul de Tarse? Serait-il jamais devenu l'instrument d'élite qu'on sait, s'il n'avait appris tout d'abord, dans la maison paternelle et aux pieds de Gamaliel, à pratiquer la Thorah selon la plus stricte des observances? Il est très vrai qu'à l'école de l'expérience personnelle et à la clarté de la révélation évangélique, il en est venu à reconnaître la non-valeur des titres fondés sur son irréprochable justice légale et à proclamer plus haut que personne l'insuffisance de la loi pour affranchir l'homme de son péché et créer en lui la vie selon l'esprit. Mais, malgré cela, n'a-t-il pas répété, après les psalmistes de l'âge de la Restauration, que la loi comme telle est spirituelle et sainte, que le commandement lui-même est saint, juste et bon? Et en rendant cet hommage

au νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι, le pharisien devenu l'apôtre des Gentils ne s'est-il pas montré le fidèle disciple de Celui qui, tout en opposant à ce qui avait été dit aux anciens son ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, n'en déclarait pas moins être venu non pour abolir, mais pour accomplir ?

Nous ferons donc bien, je pense, d'y réfléchir à deux fois avant de joindre notre voix au concert de celles qui se récrient sur la lourde chute qu'aurait fait la religion d'Israël en se revêtant de la forme d'une loi écrite et particulièrement en s'incarnant dans un système hiérocratique tel que celui du Code sacerdotal. Tout en reconnaissant que la lettre de cette Thorah du judaïsme n'exprime pas la pensée et la volonté de Jahwéh d'une manière aussi originale, aussi immédiate, ni surtout aussi idéale que le faisait la parole vivante et vibrante des prophètes ; tout en accordant qu'elle n'en est, pour ainsi parler, qu'une traduction prosaïque et de seconde main, nous nous garderons de dire qu'elle en serait une expression infidèle, une traduction qui aurait trahi l'original. Nous ne lui imputerons pas sans autre forme de procès le mauvais usage qu'on en a fait dans la suite, nous souvenant que l'homme trouve moyen d'abuser même des choses les meilleures et que ni la parole des prophètes, ni l'Evangile lui-même n'ont échappé à cette sorte de fatalité !

L'exposé qui précède, si sommaire et si fragmentaire soit-il, sera suffisant, j'aime à le penser, pour donner une idée de la transformation qu'entraînent pour l'histoire de la religion d'Israël les résultats des travaux relatifs à la littérature de l'Ancien Testament dans leur phase la plus récente. Puissé-je avoir réussi du même coup à justifier en quelque mesure la prétention qu'a cette nouvelle conception du développement des idées et des institutions religieuses, de répondre moins imparfaitement que l'ancienne à l'idéal d'une histoire vraiment génétique !

L'ÉVANGILE ET L'APOCALYPSE DE PIERRE

PAR

P. CHAPUIS

PREMIER ARTICLE

Durant l'hiver 1886-1887, un savant français, M Bouriant, découvrait dans un caveau d'Akhmîm, qui paraît avoir servi à des sépultures chrétiennes, un manuscrit grec sur parchemin. En 1892, il publiait dans les *Mémoires de la mission archéologique française au Caire* (t. IX, fasc. 1) ce document, qu'il a baptisé *manuscrit de Gihzé*, nom de la bibliothèque où est déposée cette trouvaille.

Le manuscrit est formé de 33 feuillets de 15 centimètres de haut, sur 12 de large, sans pagination. Sur la première feuille, on voit une croix copte avec un alpha et un oméga ; quelques pages sont vides, une autre manque et l'on se dirait en présence d'une collection de morceaux divers, tous incomplets. L'écriture des deux premiers fragments est du reste différente de celle du troisième.

Ce document néanmoins enrichit sérieusement la littérature de nos origines chrétiennes. Il nous fournit trois écrits ou portions d'écrits, importants à des titres divers. Le fragment que je signale en premier, bien qu'il occupe les derniers feuillets du parchemin (pages 21-66), contient deux morceaux du livre d'Henoch, un ouvrage primitivement écrit en hébreu ou plutôt en araméen, dont on ne possédait jusqu'ici qu'une tra-

duction éthiopienne et quelques morceaux chez Georges le Syncelle. Le texte nouveau a été publié et annoté en France par M. Adolphe Lods, qui a, d'ailleurs, très largement contribué à l'étude de ces nouveaux documents; en Allemagne, par le vénérable et classique maître des recherches éthiopiennes, le professeur Dillmann. D'après ces travaux, le manuscrit de Gihzé améliorerait sensiblement le texte de cette antique apocalypse longtemps si goûtée dans l'Eglise chrétienne, qu'on faillit en faire un livre canonique.

Plus nouvelles et d'un plus direct intérêt sont pour nous les vingt premières pages du parchemin. Elles révèlent un fragment de l'*Evangile de Pierre* (p. 2-10; les pages 11 et 12 sont vides) puis un fragment encore de l'*Apocalypse de Pierre* (p. 13-20; la p. 13 manque). Nous connaissions par les anciens auteurs les noms de ces ouvrages; mais nous n'en possédions pas une ligne originale, connue comme telle.

Aussi ces deux fragments, l'Evangile de Pierre surtout, ont-ils fait surgir en quelques mois une série de mémoires et d'articles dont la production semble loin d'être épuisée. Citons quelques-uns de ceux qui ont passé sous nos yeux. C'est une dissertation de M. Lods[1] avec le texte annoté des deux documents, puis deux études avec critique du texte de MM. Robinson et James[2], enfin et surtout la publication maîtresse de Harnack dans la collection si avantageusement connue des *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur*[3].

Parmi les études plus ou moins complètes ou développées du sujet, je me borne à signaler, relativement à l'évangile de Pierre, un court, mais suggestif article d'un vieux maître,

[1] Adolphe Lods. *Evangelii secundum Petrum et Petri Apocalypseos quæ supersunt ad fidem codicis in Ægypto nuper inventi edidit cum latina versione et dissertatione critica.* Parisiis. Leroux 1892.

[2] Robinson and James. *The Gospel according to Peter and the Revelation of Peter.* Two Lectures on the newly recovered fragments together with the greek texts. London 1892.

[3] Harnack Adolph. *Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus.* Leipzig 1893.

A. Hilgenfeld, dans l'important périodique qu'il dirige[1]. Le texte y est l'objet d'une sérieuse attention. Dans la *Neue kirchliche Zeitschrift* de G. Holzhauser, Zahn[2] consacre à l'œuvre des pages utiles, mais où semble régner un parti pris de rabaisser, autant que faire se peut, la valeur de la trouvaille.

L'*Expositor* enfin nous donne par la plume de M. J.-O.-F. Murray quelques considérations patristiques en rapport avec notre document. Mentionnons aussi une étude de Soden dans la *Zeitschrift für Theologie und Kirche* et les remarquables articles bibliographiques de Schürer dans la *Theologische Litteraturzeitung*.

Ces quelques indications, qui pourraient encore être développées, montrent quel vif intérêt a suscité la découverte de M. Bouriant.

Essayons ici de décrire ces fragments et d'en indiquer l'origine, le caractère et la valeur.

L'Evangile de Pierre.

I

Voici la traduction du morceau d'après les textes revus d'Harnack et d'Hilgenfeld :

1.... Aucun des Juifs ne se lava les mains, pas plus qu'Hérode, ni aucun de ses juges 2 et comme ils ne voulaient pas se laver, Pilate se leva et alors ordonna de saisir le Seigneur, en leur disant: Faites-lui tout ce que je vous ai ordonné de lui faire.

3. Or Joseph, l'ami de Pilate et du Seigneur, s'était tenu là et sachant qu'on allait le crucifier, il vint vers Pilate et demanda le corps du Seigneur pour la sépulture. 4. Pilate envoya auprès d'Hérode pour demander son corps et Hérode lui dit : « Frère Pilate, alors même que personne ne l'eût demandé, nous l'aurions enseveli, puisque aussi le sabbat va luire ; car il est écrit dans la loi : que le soleil ne se couche pas sur un supplicié, » et il le livra au peuple avant premier jour des azymes de leur fête.

6. Ceux qui avaient pris le Seigneur le poussaient en courant et

[1] *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*. Jahrgang. XXXVI, 4°: *Das Petrusevangelium über Leiden und Auferstehung Jesu*. Voyez encore : Nouvelle série du même périodique : 1893, second cahier.

[2] *Das Evangelium Petrus;* 2me et 3me cahiers 1893. Du même, avec le même titre, un opuscule utile publié chez Deichert à Erlangen et Leipzig.

disaient : Entraînons le fils de Dieu, puisque nous l'avons en notre pouvoir. 7. Ils le revêtirent de pourpre et le firent asseoir sur un siège judiciaire, en disant : Juge justement, roi d'Israël ! 8. L'un d'eux apporta une couronne d'épines et la posa sur la tête du Seigneur, 9, d'autres qui se tenaient là lui crachaient dans les yeux ; d'autres le frappaient sur les joues ; d'autres le piquaient avec un roseau et quelques-uns le flagellaient en disant : De cet honneur nous honorons le fils de Dieu.

10. Ils amenèrent deux malfaiteurs et crucifièrent le Seigneur entre les deux; mais lui-même se taisait comme n'éprouvant aucune peine. 11. Lorsqu'ils dressèrent la croix, ils y mirent comme inscription : celui-ci est le roi d'Israël. Après avoir placé ses vêtements devant lui, ils se les partagèrent et jetèrent le sort sur eux. 13. Mais un de ces malfaiteurs les réprimanda en disant: Nous, nous avons souffert ainsi à cause des forfaits que nous avons commis ; mais celui-ci, devenu Sauveur des hommes, quel mal vous a-t-il fait ? Ils s'indignèrent contre lui et ordonnèrent qu'on ne lui brisât pas les jambes, afin qu'il mourût dans les tourments.

15. C'était midi et les ténèbres couvrirent toute la Judée et ils étaient dans le trouble et l'effroi, craignant que le soleil ne se fût peut-être couché, tandis qu'il vivait encore ; car il est écrit pour eux : que le soleil ne se couche pas sur un supplicié. 16. Et l'un d'eux dit: donnez-lui à boire du fiel avec du vinaigre et ils lui donnèrent ce mélange, et ils accomplirent tout et amoncelèrent sur leur tête tous les péchés. 18. Or, plusieurs erraient çà et là avec des flambeaux, croyant que c'était une nuit de bon augure [1]. (?) 10. Et le Seigneur poussa un cri et dit : Ma puissance, ma puissance ! tu m'as abandonné ! et en le disant il fut enlevé.

20. A la même heure, le voile du temple de Jérusalem fut déchiré en deux. 21. Alors ils arrachèrent les clous des mains du Seigneur et le posèrent à terre et toute la terre trembla et il y eut une grande terreur. 22. Alors le soleil brilla et il se trouva que c'était la neuvième heure. 23. Les Juifs se réjouirent et donnèrent son corps à Joseph, afin qu'il l'ensevelît puisqu'il avait été témoin de tout le bien qu'il avait fait. 24. Il prit le Seigneur, le lava, l'enveloppa d'un linceul et l'introduisit dans son propre sépulcre, appelé jardin de Joseph.

25. Alors les Juifs, ainsi que les anciens et les prêtres, ayant connu quel mal ils s'étaient fait à eux-mêmes, commencèrent à se frapper la poitrine et à dire : Hélas ! nos péchés ! le jugement s'est approché et la fin de Jérusalem. 26. Mais moi, avec mes compagnons, je menais deuil et blessés dans l'âme nous nous tenions cachés, car nous étions recherchés par eux comme des malfaiteurs et comme voulant incendier le temple. 27. Au sujet de tout cela, nous jeûnions, nous étions dans le deuil et les larmes, nuit et jour, jusqu'au sabbat.

[1] Texte Hilgenfeld.

28. Or les scribes, les Pharisiens et les anciens s'étant assemblés, après avoir appris que tout le peuple murmurait et se frappait la poitrine en disant : Si par sa mort de si grands prodiges se sont produits, voyez à quel degré il est juste ! 29. les anciens prirent peur et allèrent vers Pilate avec cette requête : 30. Donne-nous des soldats, afin de garder le sépulcre trois jours, de peur que ses disciples ne viennent le dérober et que le peuple ne suppose qu'il est ressuscité des morts et qu'on ne nous fasse du mal. 31. Pilate leur donna le centurion Pétronius avec des soldats pour garder le tombeau, et avec eux vinrent au sépulcre des anciens et des scribes. 32. Puis ils roulèrent, de concert avec le centurion et les soldats, une grande pierre que les gens présents placèrent sur la porte du sépulcre ; 33, ils y mirent sept sceaux et fixèrent là une tente pour monter la garde. 34. Au matin du sabbat qui commençait à luire, on vint en foule de Jérusalem et des environs pour voir le sépulcre scellé.

35. Dans la nuit où commence le jour du Seigneur, tandis que les soldats montaient la garde deux par deux, une grande voix se fit entendre dans le ciel. 36. Ils virent les cieux ouverts et en descendre deux hommes, qui avaient une grande splendeur et qui s'approchèrent du tombeau. 37. Or, la pierre précisément qui avait été placée contre la porte, roulant d'elle-même, se retira de côté et le tombeau fut ouvert et les deux jeunes hommes entrèrent. 38. A cette vue, ces soldats réveillèrent le centurion et les anciens ; car ceux-ci aussi se trouvaient là pour monter la garde. 39. Tandis qu'ils racontaient ce qu'ils avaient vu, ils voient derechef trois hommes sortir du tombeau, deux d'entre eux soutenant l'autre, et une croix les suivait. 40. La tête des deux allait jusqu'au ciel ; mais celle de celui qu'ils conduisaient par la main dépassait les cieux. 41. Et ils entendirent une voix des cieux qui disait : As-tu prêché à ceux qui dorment l'obéissance ? 42. De la croix, on entendit le oui. 43. Ceux-là s'interrogeaient les uns les autres pour partir et dévoiler ces choses à Pilate. 44. Tandis qu'ils réfléchissaient encore, ils virent de nouveau les cieux ouverts et un homme qui descendit et entra dans le sépulcre. 45. A la vue de ces choses, ceux qui avaient passé la nuit avec le centurion se hâtèrent d'aller vers Pilate, en abandonnant le tombeau qu'ils gardaient et ils exposèrent tout ce qu'ils avaient vu, grandement angoissés et disant : c'était vraiment un fils de Dieu. 46. Pilate répondit et dit : Quant à moi je suis pur du sang du fils de Dieu ; c'est vous qui avez décidé. 47. Ensuite tous s'approchèrent, le prièrent et le supplièrent d'ordonner au centurion et aux soldats de ne rien dire de ce qu'ils avaient vu. 48. Car il nous est avantageux, dirent-ils, d'être coupables d'un très grand péché devant Dieu et de ne pas tomber aux mains du peuple des Juifs et d'être lapidés. 49. Pilate donc ordonna au centurion et aux soldats de ne rien dire.

50. A l'aurore du jour du Seigneur, Marie de Magdala, disciple

du Seigneur, qui, par crainte des Juifs, parce qu'ils étaient emflammés de colère, n'avait pas fait ce qu'ont coutume de faire les femmes pour les morts qui les ont aimées, prit avec elle ses amies et se rendit au sépulcre où il était déposé. 52. Et elles craignaient que les Juifs ne les vissent et elles disaient : Si dans ce jour où il fut crucifié, nous n'avons pu pleurer et mener deuil, maintenant du moins nous ferons cela sur son tombeau. 53. Mais qui nous roulera aussi la pierre placée contre la porte du sépulcre, afin que nous puissions entrer et nous asseoir près de lui et faire ce qui est dû ? 54. Car la pierre était grande ! et nous craignons qu'on nous voie ; et si nous ne le pouvons, du moins plaçons près de la porte ce que nous avons apporté en sa mémoire. Nous pleurerons et mènerons deuil jusqu'à ce que nous soyons rentrées chez nous.

55. Elles partirent et trouvèrent le tombeau ouvert. Elles s'approchèrent, s'y penchèrent et y virent un jeune homme assis au milieu du tombeau, superbe et enveloppé d'une robe très brillante, lequel leur dit : 56. Pourquoi êtes-vous venues ? Qui cherchez-vous ? Non pas celui qui fut crucifié ? Il est ressuscité et est parti. Si vous ne le croyez pas,baissez-vous et voyez le lieu où il était couché ; ils n'est plus là ; car il est ressuscité et s'en est allé là d'où il a été envoyé. 57. Alors les femmes effrayées s'enfuirent.

58. Or, c'était le dernier jour des azymes et un grand nombre sortirent (de la ville ?) pour retourner chez eux, la fête étant terminée. 59. Nous, les douze disciples du Seigneur, nous pleurions et étions dans la tristesse et chacun, affligé de ce qui était arrivé, rentra dans sa maison. 60. Mais moi, Simon-Pierre, et André mon frère, nous prîmes nos filets pour aller vers la mer, et il y avait avec nous Lévi, le fils d'Alphée, que le Seigneur....

Tel est ce fragment évangélique ; quelques pages sauvées d'un livre selon toute apparence complet sur l'œuvre de Jésus. Il se donne comme écrit par l'apôtre Pierre (v. 60) et l'antiquité chrétienne, en effet, a connu un document de ce nom, dont les pages qui précèdent constituent incontestablement une portion.

Origène, dans son commentaire de Matthieu X, en parle comme d'un livre qu'il a lui-même lu. Quelques-uns, raconte le maître d'Alexandrie, s'appuyant sur une tradition consignée dans l'évangile de Pierre ou sur l'écrit de Jacques, affirment que les frères de Jésus sont des fils de Joseph, d'une première femme qu'il avait épousée avant Marie.

Eusèbe, dans son histoire ecclésiastique, nous a conservé sur le document les renseignements les plus précis, savoir le

témoignage de l'évêque Serapion d'Antioche qui vivait à la fin du second siècle (191-213) : Voici cette page qui nous paraît avoir dans notre étude une capitale importance. On la lit dans Eusèbe H. E. Livre VI, 125. Elle dit :

De Serapion nous est parvenu... un autre document composé au sujet de l'évangile dit de Pierre; il l'a fait pour réfuter les affirmations erronnées (ψευδῶς ou ψευδῆ) qui s'y trouvent, à cause de quelques-uns dans la paroisse de Rhossus, qui étaient tombés dans des enseignements hétérodoxes à l'occasion du dit écrit.

A ce sujet, il est bon d'exposer brièvement les raisons par lesquelles il établit l'opinion qu'il avait au sujet du livre. Il écrivit ainsi : « Nous recevons, frères, Pierre et les autres apôtres comme Christ, mais nous rejetons résolument les faux écrits qui portent leur nom, sachant que nous n'avons pas reçu de tels documents. Car lorsque je fus chez vous, je présumais que tous étaient attachés à la foi correcte et sans avoir parcouru l'évangile qui m'était présenté par eux sous le nom de Pierre, j'ai dit : si c'est là seulement ce qui paraît vous inspirer de la crainte, qu'il soit lu ! Mais en apprenant maintenant que leur esprit s'enfonce dans une hérésie, d'après ce qui m'a été dit, je me hâterai de revenir chez vous ; ainsi, frères, attendez-moi sous peu. Et vous, frères, comprenant de quelle hérésie est entaché Marcianus et comme il se contredit lui-même, sans réfléchir à ce qu'il dit, vous l'apprendrez d'après ce qui vous est écrit, car nous avons pu d'après d'autres qui ont utilisé ce même évangile, c'est-à-dire d'apres les successeurs de ceux qui l'ont répandu et que nous appelons les docètes (car la plupart des affirmations du livre appartiennent à l'enseignement de ceux-ci) l'utiliser et le parcourir et trouver que la plupart des choses qu'il renferme appartiennent, il est vrai, à la pensée vraie du Sauveur, mais que quelques-unes, que nous avons notées pour vous, s'en éloignent ».

Il résulte de là que l'évangile de Pierre a été employé dans les lectures publiques de la communauté de Rhossus en Cilicie pendant un certain temps, mais que la faveur dont il a joui lui venait essentiellement de la tendance docétique, qu'il doit avoir représentée.

Eusèbe à son tour range notre écrit, avec une sévérité peut-être excessive, au nombre des documents décidément hérétiques (H. E. Liv. III, 3) et que ne mentionnerait aucun écrivain ecclésiastique de l'antiquité. Jérôme suit les traces de l'évêque de Césarée ; la condamnation s'accentue et le décrêt de Gélase

sur les livres reçus et non reçus s'exprime ainsi : *evangelium nomine Petri apostoli apocryphum.*

Tels sont les seuls renseignements que nous fournisse la tradition sur un livre, dont jusqu'ici nous ne possédions pas une ligne positive. Le fragment d'Akhmîm correspond assez bien au signalement des auteurs et il nous dira jusqu'à quel point leur appréciation est équitable.

Pour nous rendre compte de la valeur du document nous l'étudierons successivement dans ses caractères généraux, dans ses rapports avec les évangiles canoniques, dans ses relations avec la tradition évangélique des écrivains patristiques. Nous arriverons ainsi à marquer sa place dans la littérature des premiers siècles.

I

Il suffit d'une lecture même rapide du fragment pour se convaincre que dans sa teneur générale l'évangile de Pierre doit avoir reproduit pour l'essentiel, dans la forme et dans le fond, le type synoptique.

La forme nous présente ce même style impersonnel, dont le génie grec est absent. Le moule dans lequel s'est coulée la tradition primitive est tout entier conservé. La langue hellénistique, toute imprégnée de la tournure logique de l'hébraïsme, se devine dès les premières pages. Partout on rencontre ces locutions conjonctives uniformes et mal définies : l'abondance des καὶ et des τότε, si caractéristiques dans Matthieu et dans Marc ; ces δέ, ces γάρ, dont nos livres font abus et qu'ils emploient parfois improprement, s'il fallait juger ces écrivains à la norme des classiques.

On aura également reconnu, dans la substance même des récits, le cadre et l'allure des synoptiques, avec quelques traits qui rapprochent l'évangile de Pierre de celui de Jean. Il serait fastidieux, dans une étude aussi générale que la nôtre de noter ici avec minutie tous les traits qui rapprochent ou séparent le document des données canoniques. On trouvera dans le livre d'Harnack cette exacte nomenclature. Bornons-nous aux

indications générales, à celles qui dessinent le mieux la figure de l'ouvrage.

Les détails originaux et inédits y abondent. Nous n'en discutons point ici la valeur historique ou légendaire ; les deux éléments s'y retrouvent et le second plus richement représenté que le premier. Ainsi on nous dit le nom du centenier commis à la garde du sépulcre ; il s'appelait Petronius. Tout l'incident des précautions organisées aux fins d'empêcher l'enlèvement du cadavre est surabondamment exposé. On sent que l'auteur y attache toute la valeur d'une preuve destinée à écarter tout soupçon au sujet de la résurrection elle-même. Voici, du reste, quelques-unes des nouveautés les plus caractéristiques.

C'est d'abord la scène initiale qui nous montre, à la suite de la condamnation prononcée, les juges et Hérode refusant de se laver les mains. Les mots qui précèdent notre fragment rapportent sans doute, comme Matthieu XXVII, 24, l'attitude connue du procurateur qui, par un acte symbolique et parlant, entendait ne point porter les responsabilités du jugement intervenu. L'auteur fait remarquer que les autres acteurs du drame, les juges, membres du sanhédrin, et Hérode, en ne suivant pas cet exemple, entendaient au contraire porter entièrement les conséquences de leur sentence. Tel nous paraît être le sens général d'un texte qui a suscité déjà plus d'une interprétation divergente. M. Wabnitz[1], par exemple, voit, dans cette attitude des juges, dont il fait des Romains, et d'Hérode, une sorte de concession flatteuse faite aux Juifs, bien qu'au fond des choses, ils eussent volontiers suivi l'exemple de Pilate. Cette explication d'un texte d'ailleurs obscur, il faut le reconnaître, nous semble bien peu naturelle. On ne voit rien dans la narration de cette sorte de complaisance ou de complicité forcée. Ces juges *romains* nous ne les trouvons pas ici davantage que dans les synoptiques et le fait que dans la nomenclature, ils sont cités à côté « des Juifs » ne prouve rien contre leur nationalité israélite. Comme l'a remarqué fort exactement Hilgenfeld, le terme οἱ Ἰουδαῖοι dans notre fragment désigne le peuple, la foule, encore distinguée des chefs de la nation. C'est ainsi qu'au v. 25

[1] *Revue de théologie et des quest. relig.* Juillet 1893.

l'auteur cite « les Juifs, les anciens et les prêtres. » M. Wabnitz ne conclura pourtant pas de cette distinction entre Juifs et anciens que ceux-ci et les prêtres ne sont pas enfants d'Abraham. On constate d'ailleurs que l'évangile de Pierre, en cela très conforme à l'histoire, présente avec insistance le rôle prépondérant des Juifs dans la condamnation du maître, pour décharger d'autant l'autorité romaine. On le dirait écrit à un moment où les rapports entre l'Eglise et la synagogue étaient assez tendus pour faire souligner la culpabilité d'Israël. On comprend dès lors toute l'importance que possède pour l'écrivain l'attitude d'un tribunal qui, en ne s'associant pas à la conduite de Pilate, marque nettement sa volonté d'en finir avec le prophète de Nazareth. Cette interprétation est du reste confirmée, et c'est un de ses meilleurs appuis, par un passage d'Origène, justement signalé par Murray. Dans son commentaire de Matthieu, le maître d'Alexandrie nous dit: *Et ipse Pilatus quidem se lavit, illi autem non solum se mundare noluerunt a sanguine Christi; sed etiam se susceperunt dicentes : Sanguis ejus super nos et super filios nostros !* N'est-ce pas là comme un écho de notre fragment, un *noluerunt* tout à fait analogue au récit de Pierre ?

Le rôle, ensuite, que joue Hérode dans le procès est digne de remarque. D'après les évangiles canoniques ce prince apparaît comme adversaire de Pilate et ne possède dans le drame judiciaire qu'une influence subordonnée. On nous le montre très méprisant pour Jésus, en somme disposé à le perdre, quoiqu'il remette au procurateur le souci du prononcé capital. Ici au contraire, il est à la première place. Ami de Pilate, le prince est présent au prétoire avec les chefs et le peuple, dont il partage nettement les aspirations et Pilate le consulte (v. 11). Peut-être avons-nous là, sinon un écho du moins une sorte de parallèle de cette tradition pétrinienne dans Actes VI, 27 où, dans l'énoncé des juges de Jésus, le roi est nommé avec et avant le procurateur. On dirait que la part prise par le tétrarque à la condamnation du Seigneur soit ici plus décisive que ne le laisseraient supposer de prime abord nos documents scripturaires. En tous cas, le rôle d'Hérode, son désir de flatter les

Juifs, de se faire passer pour un défenseur du légalisme est bien conforme à ce que l'histoire raconte de ce despote. L'évangile de Pierre, qui lui donne le pouvoir de disposer du cadavre du crucifié, motive même cette autorisation par une prescription judaïque, d'après laquelle le soleil ne doit pas se coucher sur un supplicié.

Troisième remarque : Joseph d'Arimathée, dont l'évangéliste ne mentionne pas le bourg d'origine apparaît comme une personnalité connue, soit qu'elle ait été mentionnée dans d'autres portions de l'écrit, soit peut-être et plus probablement que la simple mention du nom ait été jugée suffisante pour des lecteurs au courant de la tradition. C'est exactement de la même manière que Marc introduit Simon de Cyrène, « père d'Alexandre et de Rufus, » des personnalités dont le nom seul devait pour les primitifs lecteurs réveiller quelque image précise et connue. Joseph, en outre, est mentionné comme ami de Pilate. Dans ce cas, il n'aurait pas eu besoin pour obtenir la dépouille mortelle du Maître du courage que lui attribue Marc XV, 43. Ses relations avec Jésus sont également assez anciennes, puisqu'il est placé (22) parmi ceux qui ont contemplé tout le bien fait par le Seigneur. Remarques intéressantes, qui indiquent jusqu'à quel point la tradition évangélique s'est longtemps librement déployée, comment les courtes indications des écrits primitifs ont rapidement trouvé des amplificateurs. Il serait difficile, disons impossible, de distinguer partout l'élément historique des embellissements postérieurs. Néanmoins on observera que les indications de notre fragment sur la position de Joseph en face du Maître demeurent dans la ligne primitivement indiquée par les livres canoniques. Elles n'en sont que le déploiement naturel.

L'état d'esprit des onze apôtres à l'heure du martyre de Jésus, très analogue à celui indiqué par nos évangiles est décrit et précisé avec plus d'abondance. Cet étalement des faits est du reste un des caractères spécifiques du fragment. On dirait une tradition qui s'élargit, comme un commencement de paraphrase qui veut expliquer et détailler les renseignements plus concis et plus sobres de l'histoire évangélique canonique. Dans

le cas particulier nous apprenons de la bouche de l'auteur qui se donne lui-même pour l'apôtre Pierre (voy. aussi v. 60) que les Juifs considèrent les disciples comme des malfaiteurs et les accusaient de vouloir incendier le temple. C'est là, je crois, une amplification, d'ailleurs déviée, de l'accusation portée contre le Maître à l'occasion d'une de ses paroles sur son attitude en face du sanctuaire et des institutions lévitiques. Le livre des Actes lui-même s'inspire d'une tradition plus pure, lorsqu'il représente au contraire les apôtres comme observateurs fidèles des rites et des observances. C'est bien là l'impression que laisse la manière d'agir et de penser du cercle apostolique avant l'apparition des Etienne et des Paul.

On connaît, d'autre part, la divergence dès longtemps constatée entre les Synoptiques et Jean au sujet de la mort de Jésus. Les premiers placent, semble-t-il, le repas pascal du cénacle à l'heure officielle, sa mort dès lors au lendemain du grand jour. Jean, au contraire, fait mourir le crucifié à l'heure même où Jérusalem se préparait à immoler l'agneau pascal. Notre fragment appuie cette dernière donnée d'une manière très précise. Il place le crucifiement πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων, à l'heure où le sabbat ἐπιφώσκει. Ces expressions, au premier abord assez vagues, s'expliquent d'une façon fort claire par la langue même des Synoptiques. Comme le remarque Hilgenfeld, Matthieu (XXVI, 17) appelle le jour où, selon lui, Jésus célébra dans la communion de son peuple le repas pascal πρώτη τῶν ἀζύμων, une expression évidemment synonyme de μιὰ τῶν ἀζύμων. Marc, de son côté, éclaire cette détermination, en y ajoutant les mots : ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον. Il ne saurait, dès lors, subsister aucun doute sur le sens de ces mots. L'ἐπιφώσκει n'est pas moins clair. « Le sabbat commençait à briller » signifie qu'on était à la veille du repos hebdomadaire, donc ici ce vendredi 14 au soir que Luc note ainsi : ἡμέρα ἦν παρασκευῆς καὶ σαββατον ἐπιφώσκει. Souvenons-nous que les Juifs comptaient leur journée à partir du coucher du soleil ou du lever des étoiles et l'expression devient tout de suite compréhensible. Nous sommes donc autorisés à dire que d'après notre fragment le Seigneur est mort sur la croix le 14 nisan, comme l'affirme aussi le quatrième évangile. Cette coïncidence nous

semble d'un haut intérêt historique. On n'en déduira pas, sans doute, un rapport nécessaire de dépendance entre les deux documents ; on constatera même que Jean relève le côté symbolique ou plutôt prophétique qu'il assigne à cette mort de l'Agneau de Dieu à l'heure même des immolations lévitiques. Cette intention est absente de l'évangile de Pierre et l'on peut croire que l'un et l'autre écrivain se rencontrent seulement dans une même tradition. La confirmation de cette dernière par notre fragment lui donne un nouvel appui, et l'on peut désormais passer au compte des erreurs l'opinion de ceux qui attribuaient au quatrième évangile la création de cette date dans une intention dogmatique. Cette date est affirmée en dehors de toute pensée accessoire et l'on devra reconnaître que même sur le terrain historique Jean corrige heureusement quelques données des synoptiques.

Le crucifiement offre dans la description de Pierre quelques traits à noter. Le brigand repentant, par exemple, adresse la confession de ses forfaits, non point à son compagnon de supplice, mais à tous les spectateurs de la scène du Calvaire. Ceux-ci irrités de cette admonestation ordonnent de ne pas briser les jambes, celles du malfaiteur sans doute, et non pas de Jésus comme on l'a dit. En tous cas la tradition johannique présente autrement les choses. Elle parle d'un brisement motivé par l'approche du sabbat, qui imposait l'achèvement des suppliciés, et explique comment le Maître échappa à ce coup de grâce, par une mort plus prompte que celle de ses compagnons d'infortune.

Il est presque étrange que l'évangile de Pierre ne rappelle qu'une seule des « paroles de la croix, » la citation de Ps. XXII, 2, le fameux *Eli, eli*... Encore est-elle rendue d'une façon originale : *Ma puissance ! ma puissance ! tu m'as abandonné !* L'auteur a-t-il voulu ainsi mettre Jésus à l'abri d'un désespoir que ses principes dogmatiques ne permettaient pas de lui attribuer ? On le dirait et nous éluciderons plus loin cette question. Quoi qu'il en soit la citation du psalmiste telle qu'elle est ici rendue n'est pas absolument fantaisiste, comme on pourrait le croire au premier abord. D'après les remarques autorisées

de Nestle, Wellhausen et Dienmann, l'écrivain peut avoir vu dans la transcription ἡλι ou ἡλει l'hébreu חילי qui signifie : *ma force*. Même la leçon אלי que Matthieu traduit par *mon Dieu !* trouverait des auteurs en faveur de la signification adoptée par notre fragment. Aquila, par exemple, rend précisément le Ps. XXII, 2 par ἰσχυρε μοῦ ; dans Néhémie V, 5 les manuscrits des LXX interprêtent אל dans le sens de δύναμις.

Enfin le récit de la résurrection est celui qui renferme le plus de particularités frappantes. Le jour de l'événement est par deux fois (35 et 40) appelé le jour du Seigneur, tandis que la tradition synoptique a conservé la supputation hébraïque. Dans Matthieu ensuite, la cause qui détache la pierre tombale est cosmique : c'est un tremblement de terre. Ici cette cause n'est pas précisée ; on pressent comme une puissance invisible, grâce à laquelle le bloc qui fermait la grotte sépulcrale roule de côté, comme de lui-même. Le ciel s'ouvre ; deux jeunes hommes en descendent, entrent dans le tombeau. Au sortir du sépulcre, ils sont trois ; une croix les suit. Tous ces traits et bien d'autres encore donnent à notre évangile sa marque bien spéciale.

Après ces détails, qu'il serait facile de multiplier, il sera permis de passer à des observations plus générales qui dessinent la physionomie morale du document.

Comme nous l'avons déjà noté incidemment, l'évangile de Pierre a une tendance très évidente à l'amplification. On dirait qu'il est préoccupé de préciser ce que la tradition primitive ne précise pas. Celle-ci parle d'un centurion, chef de la garde du Calvaire ; mais ignore son nom. Notre fragment l'appelle Petronius, comme plus tard la recension grecque des Actes de Pilate le nommera Longinus, dont on a fait un évêque de Cappadoce. Ce besoin de combler les lacunes, qui est du reste la loi constante de toute tradition et qui forme volontiers la légende, inspire à notre auteur des descriptions détaillées là où le type canonique se contente d'une fugitive indication. Cela ne va pas sans une certaine lourdeur. On constate tout particulièrement ce cachet dans le récit de la résurrection, dans la description de la garde du sépulcre, dans les conjectures et les

projets que Marie de Magdala discute avec ses compagnes avant d'arriver au jardin de Joseph au milieu du dimanche. On notera également que l'écrivain fait abondamment parler ses héros au discours direct, d'une manière étendue, là où les synoptiques se bornent à la simple narration.

Le merveilleux, le prodigieux sont également dans les goûts de l'écrivain ; on le dirait déjà l'écho d'une tradition en train de transporter les faits de l'histoire dans un monde fantastique. On aura remarqué, à la lecture, ce cadavre du Maître, dont le seul attouchement fait trembler le sol ; puis cette pierre sépulcrale qui se meut comme un vivant, cette croix qui marche, etc., des traits dont au point de vue de l'invraisemblance il serait difficile de trouver l'équivalent dans la tradition primitive.

Mais, sans contredit, la christologie de l'auteur est le caractère le plus intéressant de toute son œuvre. Elle vaut la peine de nous arrêter un instant.

Le Christ de cet évangile a à peu près abandonné le terrain de l'histoire. On le constate déjà d'après les noms qui lui sont donnés. Jamais il n'est appelé Christ ou Jésus, ces désignations courantes de nos évangiles ; par contre deux fois fils de Dieu et partout ailleurs le Seigneur. On pourrait sans doute voir dans cette expression une sorte d'anticipation, qui ne ferait que constater l'usage établi dans les milieux où vivait l'auteur et qu'ont préparée, sans parler des épîtres apostoliques, quelques textes des évangiles reçus. Mais il faut aller plus loin et relever dans ce terme l'influence de la réflexion dogmatique. Il est probable que les autres parties du livre, celles que nous ne possédons pas, avaient la même terminologie. Nous ajouterons même que l'écrivain semble éviter avec soin tout ce qui concerne le Christ terrestre et historique pour introduire dans son récit la conception spéculative qui lui est chère.

Ainsi il parle du Seigneur comme d'un être qui se tait en face du martyre, « comme ne souffrant aucune douleur. » On pourrait à la rigueur entendre ces mots en ce sens que l'énergie morale du Maître lui donnait en face des injures et des

mauvais traitements l'attitude d'un homme qui, bien qu'éprouvé, ne laisse pss paraître au dehors ses angoisses. Ce serait une pensée analogue à celle des Synoptiques, lorsqu'ils nous montrent Jésus muet en présence des soufflets et des questions insultantes de la sol latesque. On avouera pourtant que l'expression serait singulièrement choisie. La comparaison avec d'autres données du même genre nous permet d'affirmer, à la suite d'une réflexion longtemps hésitante, que l'écrivain a une autre pensée. Il entend affirmer que la douleur n'a pas de prise sur le Christ tel qu'il se le représente. Il est docète, d'un docétisme prudent peut-être, mais réel.

La parole de la croix que cite l'auteur en est une nouvelle preuve. La forme qu'il lui donne ne semble inspirée ni par les motifs philologiques ni par les emprunts à d'anciennes versions, qui le légitiment en principe. Elle veut repousser loin du Christ ces frémissements, ces angoisses intérieures que laisse entrevoir la tradition primitive. Ma force ! ma force ! s'écrie le Seigneur, tu m'as abandonné. Qu'est cette force ? Ne serait-ce point comme qui dirait le logos divin, Valentin l'appellerait la sophia, qui à l'heure du trépas de l'homme terrestre quitte l'homme Jésus pour remonter au ciel? On sait que la première épître de Jean, comme les Colossiens et peut-être même la première lettre à Corinthe signalent déjà cette tendance à séparer le Christ historique du principe éternel momentanément enfermé en lui. L'hérésie docétique n'a fait que développer et préciser ce point de vue, et notre auteur appartient à cette tendance.

Il donne à cette dernière un nouveau gage en parlant de la mort du Seigneur, comme d'un ἀναλαμβάνειν. Au moment où le supplicié ressent l'abandon de sa δύναμις, il expire. Nous nous demandons même, si, dans l'incorrect langage de l'auteur, le sujet de ce verbe ne serait pas précisément cette force. Quoi qu'il en soit de ce point spécial, à notre connaissance il n'existe aucun texte où cette expression soit appliquée au trépas. Une analogie lointaine serait fournie par la parole de Jésus (Jean XII, 32) qui, faisant allusion à sa mort, disait : Lorsque j'aurai *été élevé de la terre...* (ὑψοῦσθαι). Nous ne citerions pas avec

Harnack la parole du brigand converti pour expliquer la représentation de la mort par le moyen de notre verbe, d'autant plus que l'adès suivant les notions courantes fait songer aux lieux bas de la terre et non pas au ciel. En revanche ἀναλαμβανειν s'emploie volontiers en parlant de l'ascension ; dans ce sens on le trouve chez les LXX dans 2 Rois III, 24, puis dans le livre des Actes I, 11, 22 ; X, 16 ; 1 Tim. III, 16. Le Seigneur, dès lors, fut enlevé dès son dernier soupir ; l'ascension coïncide avec le trépas, un trait encore qui confirme la conception docétique de l'écrivain.

D'autre part on s'étonne qu'après une telle affirmation l'évangile de Pierre insiste avec tant d'énergie sur la résurrection, logiquement sans portée dans l'horizon de l'auteur. Logiquement oui. Mais on aurait tort de n'écouter que le syllogisme. On comprend aisément que pour insérer une notion dogmatique dans le canevas traditionnel, il ait fallu respecter le cadre de cette tradition. On constatera d'ailleurs le même phénomène chez le gnostique Valentin et dans tout le docétisme. Rigoureusement parlant, la résurrection est une inconséquence apparente dans ces systèmes, qui néanmoins ne l'ont pas rejetée. Malgré tout, ils ont quelques arguments pour se défendre et on les peut appliquer, je crois, à l'évangile de Pierre.

D'après sa christologie, la personnalité du Seigneur se compose de deux éléments, qu'affirmera plus tard, sous une autre forme, le dogme ecclésiastique. Il y a l'élément divin, celui que Pierre appelle δύναμις, que Valentin nomme la sagesse, que d'autres ont désigné sous le nom de Logos. Il y a ensuite l'individu humain, avec son corps *et son âme*, selon la psychologie courante. Le principe supérieur momentanément incarné dans le Rédempteur s'est échappé à la mort de ce dernier ; la résurrection concerne le principe matériel et spirituel de l'individualité humaine, en quelque sorte glorifiée par l'œuvre du Seigneur. C'est elle, cette individualité humaine, qui a prêché aux morts, selon une conception que présente aussi, outre notre fragment, la première lettre de Pierre. Elle a séjourné dans l'adès, que n'a pas franchi la divine δύναμις, et y a rempli sa

mission évangélisatrice pour retourner après la victoire sur le sépulcre « là où elle était auparavant. »

Ces derniers mots attribuent incontestablement à la personnalité proprement dite du Seigneur une préexistence, suivant les représentations connues du judaïsme spéculatif.

Nous aurions dès lors, en résumé, si les inférences tirées de notre trop court fragment sont exactes, la représentation suivante du procès christologique : le Christ préexistant apparu dans le monde en une forme, nous dirions une apparence humaine, a été le porteur d'une force divine spéciale, qui constitue sa grandeur et l'élève tellement au-dessus des hommes que son humanité n'a pas de réalité positive. A l'heure du supplice la δύναμις abandonne la personnalité du Seigneur, qui, lui, ressuscite, traverse l'adès, ressuscite pour rentrer dans les sphères divines. Nous verrons que certaines hérésies, à peu près connues, ont avec les conceptions de notre auteur de grandes analogies. Les unes et les autres appartiennent au docétisme. La manière dont ce point de vue se présente ici explique assez bien l'attitude changeante de l'évêque Serapion. Il est réel, mais un peu voilé, et l'on conçoit qu'une première ecture hâtive ne l'ait pas découvert et qu'il ait fallu plus d'attention pour en saisir les traces.

L'évangile de Pierre serait-il dès lors une de ces œuvres qui, comme ailleurs les hymnes de Bardesane, essaient d'infiltrer la doctrine choyée dans les communautés, sans s'insurger ouvertement contre la tradition généralement reçue ?

Avant de pouvoir répondre à cette question, il est nécessaire de rechercher quel est le rapport que soutient notre fragment avec les évangiles canoniques et la tradition évangélique, telle que la révèlent les écrivains ecclésiastiques. Est-il antérieur ou postérieur à nos documents scripturaires ? S'il leur est postérieur, les a-t-il connus, tout ou partie, les a-t-il utilisés ? Tel sera le sujet de notre prochain et dernier article.

VARIÉTÉS

Abraham Kuenen apprécié par M. Budde.

Un disciple et parent de Kuenen, M. Matthes, professeur à Amsterdam, vient de publier un nouveau fascicule de son magistral ouvrage sur la littérature de l'Ancien Testament[1]. M. le Dr K. Budde, professeur à la faculté de théologie de Strasbourg, a pris occasion de cette publication posthume pour rendre hommage à la mémoire de l'éminent critique hollandais dans la *Theologische Literaturzeitung* du 22 juillet dernier. Ceux de nos lecteurs qui ne reçoivent pas l'excellent journal bibliographique de MM. Harnack et Schürer nous sauront gré de leur offrir une traduction des pages émues dans lesquelles un juge aussi éminemment compétent apprécie les rares mérites de l'ancien professeur de Leyde. *(Réd.)*

[1] *Historisch-critisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van den boeken des ouden verbonds.* Tweede geheel omgewerkte uitgave. III. Deel. 1. Stuk. Leiden, P. Engels en Zoon, 1893 (X, 209 p. gr. in-8°). — Ce fascicule forme la première moitié de la troisième partie de l'ouvrage, comprenant les livres poétiques. Il traite *de la poésie hébraïque* en général *et des écrits « gnomiques, »* et a été rédigé encore en entier par l'auteur avant sa mort. Il n'en est pas de même, malheureusement, de la seconde moitié qui paraîtra plus tard et qui aura pour objet la *poésie lyrique* et l'*histoire du Canon.* Pour l'élaboration de ces deux portions finales, l'éditeur en sera réduit à profiter de quelques notes incomplètes ainsi que des matériaux fournis par le cours que Kuenen dictait à ses étudiants. — On sait que cette *seconde édition*, entièrement remaniée, des « Recherches historiques et critiques » diffère sensiblement de la première dont les deux premiers volumes (Livres historiques et prophétiques) avaient été traduits en français par M. Pierson, avec préface de M. Renan. Les deux premières parties de la nouvelle édition ont été traduites en allemand.

L'horizon de Kuenen était extraordinairement étendu ; mais c'est bien sur la science de l'Ancien Testament que s'est concentrée l'œuvre de sa vie. Nous avons perdu en lui le plus âgé parmi les survivants et l'un des plus éminents de ceux qui ont conquis et fondé la conception actuelle, organique, de l'Ancien Testament. En présence de son œuvre si vaste et si pénétrante, telle qu'elle se résume pour l'histoire littéraire dans l'*Historisch-critisch onderzoek*, pour l'histoire religieuse dans le *Godsdienst van Israël*, personne sans doute ne pourra se vanter d'avoir travaillé plus que lui, et avec plus de succès, dans ce domaine. Travaillé, disons-nous, et cela dans toute la force du terme.

On ne peut pas dire, en effet, que Kuenen fût ce qui s'appelle une nature géniale. Ce n'est pas par éclairs que la vérité se dévoilait à ses yeux, et il ne remportait pas ses succès sans effort. Sa force résidait plutôt dans l'harmonie bien équilibrée des dons qui lui avaient été départis. Tact linguistique, sagacité critique, sentiment esthétique, sens historique, esprit religieux : toutes ces dispositions existaient chez lui dans une large mesure, sans que l'une portât préjudice à l'autre. Mais le lien qui les unissait, c'était une conscience incorruptible et un grandiose besoin de vérité. C'est avant tout à ces qualités morales que Kuenen a dû ses succès.

Ce qui distingue ses travaux, c'est la sûreté de la méthode : rassemblement aussi complet que possible des éléments de chaque question; objectivité et impartialité telles qu'on les rencontre rarement à pareil degré; calme parfait et circonspection dans l'enquête; soin extrême, jusqu'au moindre détail, dans l'élaboration de la matière. Pas une issue, pas un sentier, si détourné soit-il, qui demeurent inexplorés. Pas de conclusion possible qui ne soit tirée jusqu'au bout. Et avec cela, les degrés de vraisemblance, quant aux résultats obtenus, sont toujours consciencieusement distingués. Le lecteur peut être certain de n'être jamais ébloui par l'effet d'une prédilection personnelle de l'auteur.

Si ces mérites se font déjà remarquer à un haut degré dans les grands ouvrages où Kuenen a réuni le fruit de ses recherches, ils ressortent d'une manière encore plus frappante des études détachées que nous possédons de lui. Ses articles de revue, surtout ceux qu'il a insérés en grand nombre dans la *Theol. Tijdschrift*, non moins que les mémoires, composés de main de maître, qui ont paru dans les publications de l'*Académie néerlandaise des sciences et des lettres*, demeureront pour tous les temps des modèles de critique, comme le sont restés jusqu'à nos jours les écrits de Lessing.

Jamais, dans ces pages, le jugement du lecteur n'est surpris. Jamais le novice qui prend la peine de les étudier n'est exposé au risque de se faire illusion sur la somme de travail qu'elles ont coûté, ni le savant en herbe induit à monter sur ses ergots et à trancher hardiment les questions, après s'être approprié extérieurement les vues ou les procédés du maître. D'un autre côté, comme chaque sujet est discuté d'une manière purement objective, aucune atteinte n'est portée à l'individualité de l'élève désireux de s'instruire. En revanche, ses aptitudes particulières sont stimulées et exercées en vue d'un travail personnel. Avant d'aborder l'étude des œuvres capitales de Wellhausen, tout jeune spécialiste ferait bien de passer par l'école de Kuenen, en raison précisément de la rigueur méthodique qu'il a apportée à toutes ses recherches. On ne peut que regretter que ces études de détail ne soient pas traduites et que, selon toute apparence, elles soient destinées à ne pas trouver de traducteur. Il vaudrait la peine d'apprendre le hollandais uniquement pour se mettre en état de les lire. Le profit qu'on en peut retirer ne serait pas acheté trop chèrement à ce prix.

Les barrières du langage, qui en priveront un si grand nombre de l'avantage de jouir directement de ses travaux, n'existaient guère pour Kuenen lui-même. Ce fait, joint à une exceptionnelle capacité de travail, lui permettait de se tenir au courant des publications rentrant de près ou de loin dans son domaine, comme il est donné bien rarement à un auteur de le faire. Il suffit pour s'en convaincre de jeter un simple coup d'œil sur son *historisch-critisch onderzoek*. Familiarisé, comme il l'était, avec toutes les questions de son ressort, doué d'ailleurs d'une aptitude toute spéciale à entrer dans les idées d'autrui et à leur rendre justice, il était le vrai modèle d'un *reviewer*. Nous ne reverrons sans doute pas de sitôt son pareil sous ce rapport. Mieux que personne son excellent successeur dans la *Theol. Tijdschrift* sait qu'il est impossible de remplacer Kuenen dans cet office. Il se tenait là à son poste comme s'il eût été la conscience incarnée de la science de l'Ancien Testament. Son jugement était empreint de beaucoup de modération. Les coups qu'il portait n'en retombaient qu'avec plus de poids sur ceux qui les avaient mérités, et les revues critiques où il intervenait comme arbitre entre les parties en litige n'en faisaient que plus d'impression.

Il n'y a qu'un homme vraiment distingué, qu'un noble caractère à qui il appartienne d'exercer une pareille influence, d'être en possession d'une autorité librement acceptée comme l'était la

sienne. Et c'est bien là le témoignage qui a été rendu à Kuenen à l'occasion de son décès, qui l'a été de toute part, même de celle de ses adversaires les plus prononcés. Il faut savoir en effet, — c'est une face de son activité qui nous est tout à fait étrangère, — qu'il était le chef d'un des partis ecclésiastiques de sa patrie.

C'est un préjugé fort répandu parmi ceux qui jugent les hommes par les dehors, qu'un esprit porté vers la critique, un travail habituellement voué à ce genre d'études supposent nécessairement une nature froide, tout intellectuelle, qu'ils nuisent au développement des qualités du cœur et de l'âme. Et l'ignorance n'a pas manqué, en plus d'une occasion, de soutenir sérieusement cette thèse à l'adresse de Kuenen. La meilleure réponse à faire à de tels jugements, inspirés par une connaissance incomplète de l'homme, est celle qu'une femme poète, Annette de Droste, nous donne dans des vers consacrés au souvenir d'un savant écrivain de sa parenté : « Quel œil étranger, dit-elle, a su, dans ces graves écrits, dans cette parole austère, discerner les battements de son cœur ? Vous voyiez les éclairs ; mais, au milieu du grondement du tonnerre, avez-vous su voir la main qu'un ange étendait pour bénir ? »

Quiconque a eu, comme l'auteur de ces pages, le bonheur d'approcher Kuenen, non seulement par correspondance, mais personnellement ; quiconque a eu le privilège de séjourner comme hôte sous son toit et dans le cercle de sa famille, n'hésitera pas à lui appliquer dans toute son étendue cette magnifique réhabilitation du savant et du critique. De toute sa personne si pleine de noblesse, de sa belle et imposante figure émanait un tel rayonnement d'amour du prochain et de cordiale amabilité ; la pureté, la paix intérieure de son caractère chrétiennement mûri exerçaient une influence si bienfaisante, que tous ceux qui entraient avec lui en relation plus intime ne pouvaient être que prémunis une fois pour toutes contre le malentendu dont nous parlions tout à l'heure. Qui l'a ainsi connu sait qu'il a mis dans tous ses travaux le meilleur de son cœur. Il ne lira pas de lui la dissertation même la plus aride en apparence sans y voir apparaître sa noble personnalité avec tous les traits qui la caractérisaient.

Honneur à sa mémoire ! Et puisse son exemple trouver de nombreux imitateurs !

BULLETIN

THÉOLOGIE

Louis Thomas. — Le Jour du Seigneur[1].

Nous n'avons besoin ni de présenter M. le docteur Louis Thomas aux lecteurs de la *Revue de Théologie et de Philosophie*, ni de leur recommander ces deux volumes dont la matière a paru presque en entier dans cette Revue, de 1887 à 1893. Les études réunies dans le premier volume et qui ont pour objet *le sabbat primitif d'après l'Ancien Testament et les documents païens*, ont été revues et corrigées, notamment en ce qui concerne les Chaldéens et les anciens Persans. Celles qui forment le second volume et qui traitent du *sabbat mosaïque* et du *dimanche*, ont été enrichies d'un appendice sur « le rayonnement de la loi sabbatique dans la législation mosaïque, » et d'un certain nombre d'additions destinées, les unes à compléter les renseignements historiques concernant le sabbat « primitif, » les autres à mettre l'ouvrage au point en tenant compte de quelques publications récentes survenues depuis l'année dernière.

Ceux de nos lecteurs qui ont suivi, avec l'intérêt qu'elles méritent, les études si consciencieuses de M. Thomas n'ont pas oublié comment il a été amené à s'y livrer. D'ailleurs le sous-titre de l'ouvrage le donne à entendre. Il s'agissait pour lui de combler ce qu'il considère comme « une véritable lacune » dans la dogmatique chrétienne telle qu'elle est ordinairement enseignée. Il lui semblait

[1] *Etude de dogmatique chrétienne et d'histoire*. 2 vol. de VIII et 329 et de 1, 220 et 53 pages. — Lausanne, Georges Bridel & Cie.; Paris, Librairie Fischbacher; Genève, à l'Agence de la fédération internationale pour l'observation du dimanche. 1892 et 1893.

qu'en parlant des « moyens de grâce » confiés à l'Eglise, il ne fallait pas oublier le *Jour du Seigneur*. Mais comment traiter, à ce point de vue, du jour du Seigneur sans s'occuper de son histoire? Cette histoire, le savant dogmaticien de Genève n'avait pas tardé à s'en convaincre, était en grande partie à refaire. En effet, quiconque a eu l'occasion d'aborder ce sujet a pu s'assurer que la plupart des auteurs qu'on a l'habitude de consulter sur la matière ont mis en œuvre des renseignements qui ne sont plus à la hauteur des recherches modernes et vous renvoient à des autorités surannées.

M. Thomas a donc pris la peine de se livrer à de nombreuses et patientes investigations pour réunir, sur tout ce qui concerne de près ou de loin son sujet, des documents aussi complets et aussi exacts que possible, en tenant grand compte de la littérature très vaste et très disséminée qui s'y rapporte. Nous possédons maintenant, grâce à ses soins, une source copieuse d'informations sur tout ce qu'il est possible de savoir aujourd'hui au sujet de la semaine, du rôle joué par le septénaire, de la célébration d'un jour férié hebdomadaire chez les peuples païens, Egyptiens, Chaldéens, Arabes, Perses, Grecs, Romains, Chinois, Péruviens, Nègres, etc. Dans le second volume, pareillement, M. Thomas a consacré toute une section aux données fournies par les auteurs chrétiens du second siècle au sujet de la célébration du dimanche.

Comme collection de matériaux, ce travail de bénédictin conservera longtemps sa valeur, même pour ceux qui auraient des réserves à faire quant à l'élaboration de ces mêmes matériaux et aux conclusions que l'auteur croit pouvoir tirer des renseignements accumulés par lui. Nous ne cacherons pas que nous sommes de ce nombre. M. Thomas n'a pas réussi à nous convaincre de ce qu'il avait à cœur de prouver, à savoir que l'institution de la semaine, celle de jours fériés hebdomadaires, le respect particulier dont le septénaire était entouré chez diverses nations païennes seraient autant de « traces » de l'institution « paradisiaque » d'un repos du septième jour, d'un prétendu « sabbat primitif, » qui aurait « longtemps plus ou moins disparu de l'humanité sous l'influence de la chute, » et que Dieu aurait ensuite « relevé » au sein du peuple d'Israël.

Nous croyons que, dans l'état actuel des choses, il n'est plus possible de traiter de l'histoire du sabbat en faisant abstraction des résultats de la critique biblique, spécialement de celle du Pentateuque. Or c'est là, il faut bien le dire, le point faible du beau travail de M. Thomas. Il met, sous le rapport de leur valeur historique

toutes les sources du Pentateuque à peu près sur le même pied. Il lui arrive même de les confondre. Rien de plus caractéristique à cet égard que cette expression, tout à l'heure citée, d'*institution paradisiaque* appliquée au sabbat « primitif » (Tome II, page 200) Il se trouve en effet que celle des sources de la Genèse qui s'ouvre par le récit de la semaine cosmogonique couronnée par le sabbat divin, ne parle pas du Paradis ; celle, au contraire, qui raconte la formation de l'homme et son séjour au jardin d'Eden, ne dit mot du sabbat.

C'est la semaine et le sabbat *israélites* que l'auteur sacerdotal de Gen. I-II, 4*a* (qu'il soit du dixième ou du huitième ou du sixième siècle, peu importe) a reportés sur l'œuvre initiale et typique d'Elohîm. Que la férie hebdomadaire, de même que la fête populaire de la nouvelle lune, soit plus ancienne que Moïse, c'est plus que probable. Rien n'empêche d'admettre que, en tant que fête lunaire, le sabbat remonte à la plus haute antiquité, chez les Sémites occidentaux non moins que chez les Assyro-Babyloniens. En revanche, le sabbat en tant que *repos* périodique, en tant que jour où gens et bêtes reprennent haleine après six jours de pénible labeur, suppose un état social qui n'était pas celui des tribus israélites avant Moïse. Aussi bien les anciens documents (deutéro-) élohiste et jéhoviste où il est question du sabbat en ce sens, les deux décalogues d'Ex. XX (cp. Deut. V) et d'Ex. XXXIV, ainsi que le Livre du Pacte sinaïtique (Ex. XXI-XXIII), ont-ils en vue un peuple *agricole*, et non une population nomade comme l'étaient les Bené-Israël jusqu'à leur établissement dans le pays de Canaan.

Nous aurions également plus d'une réserve à faire au sujet de la « substitution » du dimanche au sabbat, ainsi que du jugement porté sur les vues des Réformateurs, Luther et Calvin d'une part, Théod. de Bèze de l'autre. Nous ne répéterons pas ce que nous avons dit précédemment, ici même, à propos de l'opuscule publié il y a deux ans par le même auteur sur *la doctrine du dimanche au seizième siècle.*

Toutes ces divergences ne nous empêcheront pas de remercier chaleureusement M. Thomas de l'importante monographie dont il vient d'enrichir notre littérature archéologique, de le féliciter d'avoir pu mener à bien sa courageuse entreprise, et de lui souhaiter de nombreux lecteurs capables d'en apprécier le mérite.

H. VUILLEUMIER.

A. L. Herminjard. — Correspondance des Réformateurs, Tome VIII.[1]

C'est toujours avec un nouveau plaisir et un vif sentiment de reconnaissante admiration que les amis de notre histoire religieuse et ecclésiastique voient paraître un nouveau volume de cette *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française.* Le dernier venu, le huitième, va du 2 mai 1542 au 16 août 1543. Il embrasse donc une période de quinze mois et demi. C'est, — pour rappeler seulement quelques-uns des faits les plus saillants et, par là-même, quelques-uns des principaux sujets de correspondance, — l'époque de la convocation du Concile de Trente par Paul III, et de la publication, à Genève, de *La forme des prières et chantz ecclésiastiques* ; à Strasbourg, de la troisième édition latine de l'*Institution* de Calvin, condamnée peu auparavant par le parlement de Paris ; — l'époque du retour de Viret à Lausanne après son pastorat intérimaire à Genève ; de la victoire, à Berne, des disciples de Zwingli sur ceux de Bucer ; des débats provoqués entre le gouvernement de Berne et les ministres du Pays de Vaud, spécialement de la classe de Lausanne, par l'ordre d'enseigner la doctrine de la sainte Cène suivant les principes admis dans la Dispute de Berne de 1528, et par la mise en vente des biens ecclésiastiques dans la province nouvellement conquise ; — l'époque, aussi, du ministère temporaire de Farel à Metz, de l'assaut livré traîtreusement par le duc de Guise aux évangéliques messins assemblés à Gorze, des attaques réitérées du Dr Caroli contre le triumvirat Farel, Calvin et Viret, et du voyage de Calvin à Strasbourg en vue d'une conférence avec le dit Caroli. — Le volume renferme en outre, en appendice, un supplément de lettres des années 1524 à 1543.

Des 170 pièces dont se compose ce nouveau volume, près de 70 sont inédites. Elles proviennent des Archives de Berne, de Zurich, de Genève, de celles de l'Etat et de l'Eglise de Bâle ; de la bibliothèque des pasteurs de Neuchâtel, des collections Simler (bibliothèque de Zurich), H. Tronchin, H. Lutteroth (biblioth. de la Société d'histoire du protestantisme français), de la collection particulière de l'auteur. Parmi ces *inedita* il s'en trouve qui sont d'un haut intérêt. Nous nous bornons à signaler la missive des Conseils de

[1] Genève, Bâle, Lyon, Georg & Cie, libraires-éditeurs. Paris, Librairie Fischbacher. 1893 — 544 pages.

Berne, du 15 août 1542, aux Pasteurs du Pays romand relative à la doctrine de la Cène (N° 1147), les représentations de la classe de Lausanne, en date du 1er nov. 1542, au sujet du dit mandement et de la vente des biens d'Eglise (N° 1174), le récit que Guillaume de Furstemberg fait au Conseil de Berne de l'affaire de Gorze (N° 1216), une lettre de Viret à Farel, alors à Strasbourg, du 19 mai 1543 (N° 1231), le mémoire adressé au Gouverneur de Neuchâtel par le pasteur Antoine Thomassin, de Cornaux, au sujet de certains « rebaptizeurs » (N° 1232).

Ce serait se livrer à d'inutiles redites que de faire l'éloge du soin scrupuleux et de la rare compétence qui ont présidé à l'édition et à l'annotation de tous ces textes. Il suffit de dire que ce nouveau volume est à tous égards à la hauteur de ses aînés. Qu'il nous soit permis, en terminant, de consigner ici quelques remarques de détail faites au cours de la lecture. La lettre de Jean Ribit, professeur de grec à Lausanne, à Conrad Pellican, professeur à Zurich, du 22 avril 1543, et qui est indiquée comme inédite (page 331), a été publiée déjà dans le *Museum helveticum*, Zurich 1753, pag. 657 et suivantes. Au sujet du *carmen* composé par Rod. Gualther, de Zurich et, auquel Béat Comte fait allusion dans sa lettre du 5 janvier 1543 (page 240), voir la *Theologische Zeitschrift aus der Schweiz*, 1891, pag. 54 et suiv. où le Dr Th. Odinga indique les titres de quelques-unes des principales productions poétiques du pasteur zuricois, et où se trouve reproduit un *idyllium* en 252 vers latins sur la mort de Zwingli, qui passe pour avoir été composé par Gualther à l'époque de son séjour à Lausanne. — A propos des ouvrages relatifs à Celio Secundo Curione (page 118, note 1), une des meilleures monographies sur ce sympathique humaniste italien est celle de Ch. Schmidt dans la *Zeitschrift für historische Theologie* de 1860.

H. V.

L. Bonnet. — Les Epitres de Paul expliquées. Troisième édition.

La quatrième et dernière livraison de cette troisième édition vient de paraître chez Georges Bridel & Cie, à Lausanne.

Elle contient la fin de l'épître aux Colossiens, les épîtres aux Thessaloniciens, les pastorales et l'épître à Philémon. Ainsi se

trouve terminée cette *édition revue*, dans laquelle bien des améliorations de détail ont trouvé place, et dont l'acquisition doit être vivement recommandée à tous les lecteurs quelque peu instruits. Le prix de ce beau volume, de 588 pages, est de 10 francs.

Une feuille spécimen est envoyée gratuitement à toute personne qui en fait la demande aux éditeurs

---

REVUES

Revue philosophique

Février.

P. Janet : L'unité de la philosophie. — *J. Combarieu :* L'expression objective en musique d'après le langage. — *L. Marillier :* La Psychologie de W. James (Fin.) — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers.

Mars.

B. Bourdon : Recherches sur la succession des phénomènes psychologiques. — *G. Danville :* L'amour est-il un état pathologique ? — *Lalande :* Sur un effet particulier de l'attention appliquée aux images. — *A. Naville :* Beauté organique et beauté plastique. — Analyses et comptes rendus.

Avril.

Kœhler : Pourquoi ressemblons-nous à nos parents ? Etude physiologique. — *L. Arréat :* De la méthode graphologique. — *F. Picavet :* Travaux récents sur le néo-thomisme et la scolastique. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers.

Mai.

L. Dauriac : Psychologie du musicien. I. L'évolution des aptitudes musicales. — *Houssay :* La sociabilité et la morale chez les animaux. — *Marchesini :* Sur les idées générales. — *Gruber :* Questionnaire sur l'audition colorée, figurée et illuminée. — *Paulhan :* L'attention et les images. — *Bourdon :* Une illusion d'optique. — *Sorel :* Science et socialisme. — Revue de pathologie mentale. — Analyses et comptes rendus. — Laboratoire de psychologie physiologique. — Périodiques.

Juin.

Y. Delage : La nouvelle théorie de l'héridité de Weissmann. — *J.-M. Charcot* et *A. Binet :* Un calculateur du type visuel. — *L. Dauriac :* Psychologie du musicien. II. L'oreille musicale. — *G. Tarde :* Questions sociales (Durkheim, Gumplowicz, Novicow). — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Travaux du laboratoire de psychologie.

Juillet.

V. Egger : Jugement et ressemblance. — *J. Soury :* Origine et nature du mouvement organique. — *G. Mouret :* Le problème de l'infini. I. Relativité — *M. Mauxion :* Quelques mots sur le nativisme et l'empirisme. — *E. Joyau :* De l'introduction en France de la philosophie de Kant. — Notices bibliographiques. — Revue des périodiques étrangers.

Revue internationale de théologie

Avril-juin.

Reusch : Les sept sacrements (all.). — Un document historique de l'an 1723 : Lettre des patriarches de l'Eglise d'Anatolie (aux évêques anglicans) sur la foi orthodoxe (traduit du grec en allemand par *F. Lauchert*). — *Ed. Herzog :* Catéchisme catholique orthodoxe et catéchisme romain. — *J. Wordsworth :* L'évêque Copleston sur le bouddhisme (fin). — *Nippold* et *Kohlschmidt :* Ce dont les Eglises évangéliques sont redevables au martyre du vieux-catholicisme. — *De Kiréeff :* Quelques lettres sur l'infaillibilité du pape (trad. de l'allemand en français). — Bibliographie théologique. — Chronique.

Juillet-septembre.

Weber : L'existence de Dieu (allemand). — *Kyriakos :* Les projets formés à Rome pour la réunion des Eglises d'Orient et d'Occident (traduit du grec en allemand par *F. Lauchert*). — Le professeur Sokoloff, de Moscou, et la légitimité de la hiérarchie des anciens-catholiques (extraits). — *A. Kiréeff :* Du rapprochement entre les anciens-catholiques et les orthodoxes d'Orient. — *E. Michaud :* Le récent manifeste de M. E. Naville sur l'union des Eglises. — *J.-J. van Thiel :* L'Eglise gallicane à Paris. — Bibliographie théologique. — Chronique.

Theologische Studien und Kritiken

Deuxième livraison 1893.

Haupt : La position de M. Wendt dans la question johannique. — *Dräseke :* Athanasiana. Recherches sur les écrits « Contre les Hellènes », et « De l'incarnation du Logos », transmis sous le nom d'Athanase. — *Cremer :* L'idée germanique de la satisfaction dans la doctrine de l'expiation. — *Dorner :* La morale chrétienne dans ses rapports avec la culture humanitaire, à propos de H. Weiss, Introduction à l'éthique chrétienne. — *Rieker :* Le droit du divorce. — *Budde :* Les livres d'Habaccuc et de Sophonie. — Bulletin.

Troisième livraison.

König : La preuve linguistique dans la critique littéraire, en particulier dans celle de l'Ancien Testament. — *J. Weiss :* Le judéo-christianisme dans le livre des Actes et le soi-disant concile des apôtres. — *Lösche :* Mathesius comme poète. — *Traub :* Foi et théologie. — *Warth :* La justification de la sagesse, Mat. XI, 19. — *Walther :* Au sujet de l'opinion de Luther touchant l'épître de Jacques. — *Enders :* A propos des poésies de Mélanchton. — Bulletin.

Theologische Zeitschrift aus der Schweiz

Première livraison.

Steck : Un point d'interrogation au sujet de la méthode actuellement en usage en matière de critique du texte du Nouveau Testament. — *J. Heiz :* L'idéal de Calvin en droit ecclésiastique. — *Burckhardt-Biedermann :* Œcolampade, sa personne et son œuvre. — *A. Kappeler :* Le pseudo-prophète de l'Apocalypse de Jean. — Bulletin.

Seconde livraison.

Suite et fin des quatre articles commencés dans la précédente livraison. — *R. Schöller :* Historiographie et catholicisme.

Zeitschrift für Theologie und Kirche

Première livraison (bimensuelle).

Eck : Famille et mariage. — *Stade :* Le programme de la théologie biblique de l'Ancien Testament. — *Von Soden :* L'évangile de Pierre et les évangiles canoniques.

Seconde livraison.

Kaftan : Qu'est-ce qui est scripturaire ? — *Deissman :* La méthode de la théologie biblique du Nouveau Testament. — *Sell :* De l'usage évangélique à faire de formules ecclésiastiques, en particulier des confessions de foi.

NEUE KIRCHLICHE ZEITSCHRIFT

Troisième livraison (mensuelle).

Zahn : L'évangile de Pierre (fin). — *Barwasser :* Les psaumes dits de vengeance. — *Schling :* Le baron de Scheurl. Nécrologie.

Quatrième livraison.

Kurikoff : La doctrine du règne de Dieu dans le Nouveau Testament. — *Ittameyer :* La base historique de la doctrine luthérienne de l'Antéchrist. — *W. Schmidt :* Apologie de la foi ancienne.

Cinquième livraison.

Ittameyer : Doctrine luthérienne de l'Antéchrist (fin). — *Kelber :* Christianisme pratique et drames religieux. — *Rocholl :* A propos de la philosophie de l'histoire. — *Kurikoff :* La doctrine du règne de Dieu (suite).

Sixième livraison.

Sellin : Le « sujet » de la religion dans l'ancien Israël (peuple ou individu ?). — *Becker :* Le « Treasury of David », de Spurgeon. — *Kurikoff :* La doctrine du règne de Dieu (fin). — *Rocholl :* Philosophie de l'histoire. II. — *Steudel :* Fr. Roos. Nécrologie.

Septième livraison.

Von Frank : Théologie naturelle. — *Wahle :* L'épître aux Romains, son contenu et son plan. — *Jehle :* Notes sur la Bible de Luther, revue sous les auspices de la conférence des Eglises évangéliques d'Allemagne.

ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

Deuxième cahier, 1892.

Bruston : Les cinq documents de la loi mosaïque (en français). — *Ley :* Origène et la métrique hébraïque. — *Stockmayer :* Lucien, dans sa revision des Septante, a-t-il fait usage de la Peshito ? — *Valeton :* Le mot « berîth » dans les morceaux jéhovistes et deutéronomiens de l'Hexateuque, ainsi que dans les anciens livres historiques. — *Budde :* A propos de l'élégie hébraïque. — *Stade :* Remarques sur le livre de Jérémie. — *Cornill :* Un droit de priorité méconnu. — Extraits d'une lettre de *Th. Nöldeke.* — Bibliographie.

Premier cahier, 1893.

Silberstein : Origine du texte transmis dans les manuscrits Alex. et Vat. du 3e livre des Rois de la version alexandrine. — *Eckhardt :* Le langage employé dans Zach. IX-XIV. — *Fries :* Parallèles entre Lament. IV et V et l'époque des Maccabées. — *Cheyne :* Esaïe XIX (en anglais). — *Bacher :* Jehouda Ibn Balaam et son commentaire sur Esaïe. — Extrait d'une lettre de M. *Nöldecke* à l'éditeur. — *Couard :* Gen. XV, 12-16, comparé avec Ex. XII, 40. — *Hackmann :* Explication (à propos de son travail sur les espérances d'Esaïe, dans une précédente livraison). — Bibliographie.

Zeitschrift des deutschen Palæstina-Vereins

Vol. XV, livres 1 et 2.

Kampffmeyer : Vieux noms dans la Palestine et la Syrie d'aujourd'hui (fin). — *G. Schumacher* (à Haïfa) : Résultats de mon voyage à travers le Haourân, Adjloûn et Belkâ. — *Max van Berchem :* Inscription arabe du pays à l'Orient du Jourdain, avec éclaircissements historiques. — *Benzinger :* La littérature sur la Palestine, de l'année 1891. — Suppléments et communications.

Zeitschrift für Kirchengeschichte

Volume XIII, quatrième livraison.

Virk : Les délibérations des protestants au sujet de la bulle du concile du 2 juin 1536. — *Seebass :* Les « Instructions » de Colomban. — *Appel :* La syntérèse dans la mystique du moyen âge. — *Gennrich :* La chronologie de la vie de Jean de Salisbury. — *Kolde :* Les idées de Luther concernant l'ecclesiola in ecclesia. — *Preuschen :* A propos de Tatien. — Nouvelles.

Volume XIV, première livraison.

Haupt : Les Vaudois allemands de Bohême vers 1340. — *Dechent :* Les relations de Zinzendorf avec les évangéliques de Francfort s/M. — *Haussleiter :* Glanures relatives à l'histoire de l'ancienne Eglise. — *Seebass :* Ordo sancti Columbani abbatis de vita et actione monachorum. — *Le même :* De l'auteur d'une lettre sur les fêtes chrétiennes, trouvée dans le Cod. Paris. 16 361. — *Röhricht :* Lettres de Jacques de Vitry (1216-1221). — *Knod :* Trouvailles diverses. — *N. Müller :* Melanchthoniana de Brandebourg et de Venise. — *Werner :* Les controverses monarchiennes et trinitaires réduites en forme de tabelles. — Nouvelles.

Neue Jahrbücher für deutsche Theologie

Deuxième livraison (trimestrielle).

Koffmane : Age et provenance du canon dit de Muratori, I-VII. — *Kübel :* La question de l'inspiration, II. — *Gloatz :* La dissolution du christianisme dogmatique, par la théologie de Ritschl, dans l'Histoire du dogme de Harnack, I. — *Lang :* Les plus anciens travaux théologiques de Calvin. — *Lemme :* L'apologie d'Aristide (traduction en allemand), avec notes.

Troisième livraison

Kœnig : La critique de l'Ancien Testament et la foi chrétienne. — *Gloatz :* La dissolution du christianisme dogmatique, etc. (fin). — *Steude :* Christianisme et science de la nature. Contribution à l'apologétique. — *Ewald :* Notes exégétiques sur 1 Cor. (III, 10 ; IV, 2, 10).

Zeitschrift für praktische Theologie

Deuxième livraison.

Grünberg : De l'importance de l'étude continue de l'histoire ecclésiastique pour le ministère pastoral. — *Holtzmann :* De la préparation à la catéchèse. — *Hans :* Les plus récentes tentatives de réforme en matière liturgique. — *Rade :* Sermon d'adieu sur Mat. XVI, 15-18. — Bulletin.

Beweis des Glaubens

Janvier.

Grau : De quoi s'agit-il dans la controverse au sujet du Symbole ? — *A. Freybe :* Les œuvres de Grillparzer au point de vue moral. — *Z* (öckler) : Qu'y a-t-il à l'intérieur de la terre ? — Mélanges.

Février.

Wiesen : L'herméneutique des récits paraboliques de Jésus. — *A. Freybe :* Les œuvres de Grillparzer. (Suite.) — *Zöckler :* A propos de la « Philosophie de l'histoire » de R. Rocholl.— Mélanges.

Mars.

Wiesen : L'herméneutique, etc. (fin). — *Freybe :* Grillparzer (fin). — *Zöckler :* Le livre de W. Lotz sur « Histoire et révélation dans l'Ancien Testament ». — *Le même :* Les pseudépigraphes de Pierre récemment retrouvés.

Avril.

Grau : Mort et résurrection de Christ. — *Römer :* L'esprit de Dieu dans la Bible, d'après Gess. — *Zöckler :* Les origines de l'humanité, d'après les « principaux problèmes de la linguistique », de Alex. Giesswein.

Mai.

Liepe : Le rôle du Cantique des cantiques dans le Canon. — *Römer :* L'esprit de Dieu dans la Bible (fin). — *Zöckler :* Encore les pseudépigraphes de Pierre.

Juin.

Zöckler : Le dialogue au service de l'apologétique. — *Oppenrieder :* 1 Pierre III, 19. — Mélanges.

OUVRAGES REÇUS

Le Jour du Seigneur. Etude de dogmatique chrétienne et d'histoire, par Louis Thomas, D. th. Tome Ier : Le sabbat primitif. Tome II. Le sabbat mosaïque; le Dimanche.— Lausanne, Georges Bridel & Cie; Paris, G. Fischbacher & Cie; Genève, à l'Agence de la Fédération internationale pour l'observation du dimanche 1892-1893.

Theologischer Jahresbericht, herausgegeben von H. Holtzmann. Zwölfter Band, enthaltend die Literatur des Jahres 1892. Zweite Abtheilung : Historische Theologie, bearbeitet von Lüdemann, Krüger, Böhringer, Lösche, Werner, Kohlschmidt und Furrer.— Braunschweig, 1893, C. A. Schwetschke und Sohn; Paris, librairie Fischbacher.

Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge, par Samuel Berger. Mémoire couronné par l'Institut. — Paris, librairie Hachette & Cie, 1893.

Samuel Berger : **Quam notitiam linguæ Hebraicæ habuerint Christiani medii ævi temporibus in Gallia.** — Parisiis apud Hachette et socios, 1893.

Le christianisme de l'avenir. Pensées, par Frank Duperrut. — Paris, Fischbacher, 1893.

Theologischer Jahresbericht, herausgegeben von H. Holtzmann. XII. Band enthaltend die Literatur des Jahres 1892. Dritte Abtheilung : Systematische Theologie, bearbeitet von Baur, Mehthorn und Marbach.— Braunschweig, 1893. C. A. Schwetschke und Sohn; Paris, librairie Fischbacher.

Stimmen aus der Kirche über die Wiederkunft des Herrn. Wichtige Zeugnisse für den Tag des Herrn von Luther, Melanchton und anderen Vätern und Lehrern der Kirche, herausgegeben von K. v. M. — Basel, Adolphe Geering (Felix Schneider), 1893.

La transformation du dogme christologique au sein de la théologie moderne. Essai de critique historique, suivie d'une Etude sur les récentes discussions au sujet de la préexistence du Christ, par Paul Chapuis. — Lausanne, imprimerie Georges Bridel & Cie, 1893.

The place of Christ in Modern Theology, by A. M. Fairbairn, M. A. D. D. Principal of Mansfield College Oxford; Gifford Lecturer in the University of Aberdeen; Late Muir lecturer in the University of Edimburgh. — Grand in-8° de 555 pages. London, Holder and Stroughton, 27 Paternoster Row, 1893.

L'Evangile et l'Apocalypse de Pierre, publiés pour la première fois d'après les photographies du manuscrit de Giséh. Avec un appendice sur les rectifications à apporter au texte grec du livre d'Hénoch, par Adolphe Lods. — Paris, Ernest Leroux éditeur, 28 rue Bonaparte, 1893.

Bibliothèque de philosophie contemporaine. **La Causalité efficiente,** par G.-L. Fonsegrive, professeur agrégé de philosophie au lycée Buffon. — Paris, ancienne librairie Germer Baillère & Cie. Félix Alcan éditeur, 108 boulevard Saint-Germain, 1893.

Bibliothèque de philosophie contemporaine. **L'année philosophique** publiée sous la direction de F. Pillon, ancien rédacteur de la *Critique philosophique.* — Paris, ancienne librairie Germer Baillère & Cie. Félix Alcan éditeur, 108 boulevard Saint-Germain, 1893.

GRACE ET JUSTICE DIVINES

DANS L'ŒUVRE DE LA RÉDEMPTION

PAR

F. ECKLIN

pasteur de l'Eglise allemande de Neuchâtel.

L'étude des rapports de la grâce de Dieu avec sa justice, dans l'œuvre de la rédemption, est d'une grande utilité non seulement au point de vue d'une saine intelligence des documents bibliques, mais aussi pour la vie chrétienne individuelle et pour l'exercice fructueux du ministère évangélique. Comment concilier l'amour de Dieu avec sa justice? Ce problème n'est en effet nullemeut un objet de réflexions abstraites et purement scientifiques, comme on pourrait le croire, mais doit être une des préoccupations de l'Eglise dans l'intérêt de sa propre conservation. Or c'est dans sa théorie de la rédemption que l'Eglise s'est efforcée de résoudre ce problème pour l'édification des fidèles; et si cette théorie est entachée d'erreur, cela peut exercer une influence fâcheuse sur la vie religieuse et ecclésiastique. Aussi, dans cette étude, nous efforcerons-nous de démontrer qu'effectivement, à côté de certains éléments de vérité, il y a beaucoup d'erreur dans la théorie traditionnelle de la rédemption, puis d'établir une théorie plus vraie, dont nous déduirons en finissant certaines conséquences utiles pour l'intelligence des Ecritures et pour l'enseignement populaire.

I

APOLOGIE ET CRITIQUE DU DOGME TRADITIONNEL DE LA RÉDEMPTION.

§ 1. Le pardon des péchés est un acte de la grâce deDieu, se basant sur des conditions de nature juridique.

D'après l'Ecriture la rémission des péchés est un acte de la libre grâce de Dieu (Ephés. II, 8: « C'est par grâce que vous êtes sauvés, par un don de Dieu »); il ne peut donc être question à cet égard d'un droit au pardon à faire valoir de la part du pécheur. Cela n'exclut pas que Dieu n'exige certaines conditions de nature juridique pour l'accorder ; car la grâce de Dieu n'agit jamais arbitrairement. C'est ce que l'Ecriture fait entendre en se servant d'expressions telles que celles-ci: « Etre racheté pour Dieu, » « être racheté à grand prix, » « par la rançon de l'âme » (c'est-à-dire de la vie terrestre), ou par celle « du sang de Jésus-Christ. » La même pensée est renfermée dans le passage souvent cité Héb. IX, 22: « Il n'y a pas de rémission de péchés sans effusion de sang, » enfin dans la doctrine biblique d'un « sacrifice propitiatoire » qui doit être offert à Dieu, pour qu'il puisse faire grâce aux pécheurs sans nuire à sa propre sainteté.

§ 2. L'Eglise a toujours maintenu la pensée d'une base juridique du pardon des péchés.

Aussi voyons-nous que l'Eglise, quoiqu'elle fût peu au clair sur les conditions qui rendent la grâce moralement possible, a toujours maintenu cet élément juridique dans la genèse du pardon. Déjà saint Irénée enseignait, en y insistant, que le rachat devait s'être effectué d'une manière « raisonnable (*rationabiliter*) juste et légitime [1]. » Et bien que soit lui-même, soit

[1] Par ex. Adv. haeres. lib. V, I : « *Dei Verbum non deficiens in sua justicia, juste adversus ipsam conversus est apostasiam.*» De même lib. V,2,1. *Redemit nos sanguine suo, non aliena in dolo deripiens, sed sua propria juste et benigne assumens ; quantum attinet quidem ad apostasiam, juste suo sanguine redimens nos ab ea, quantum autem ad nos, qui redempti sumus, benigne.*

les Pères qui ont vécu après lui, aient attribué au Diable le droit d'exiger la rançon en question, et que dans la suite il ait bien fallu reconnaître que l'âme de Jésus ne pouvait pas rester au pouvoir de ce ravisseur inique, qu'ainsi le tout ne paraissait être qu'un faux-semblant de rachat à l'égard du Diable, soit une tromperie divine à ses dépens, ce n'a été là en réalité, de la part des théologiens, qu'une première tentative peu réussie de s'expliquer cet élément juridique dans l'œuvre du salut, puisque cette tentative aboutissait à un déni de justice et de vérité en Dieu. — Il fallut donc s'y prendre autrement. Aussi saint Athanase enseigna « une contre-valeur (κατάλληλον) payée par Christ à la Mort; » saint Hilaire « une satisfaction donnée à l'office pénal ; » enfin saint Ambroise, que l'ancienne menace (Gen. II, 17) contre les premiers pécheurs devait s'accomplir même à l'égard de la personne de Christ. Evidemment toutes ces formes de doctrine contiennent en germe l'idée d'un arrangement quelconque avec la justice vengeresse de Dieu. Toutefois elles n'apparaissent pour le moment que comme des opinions individuelles et isolées, sans l'intention de se mettre en opposition avec le grand courant de la tradition, représenté p. e. par saint Augustin († 430), par saint Bernard († 1153)[1], l'adversaire, pour ce motif, d'Abélard, et enfin encore par Luther[2]. D'après cette tradition, le Christ, « le Rédempteur, » comme on le nommait de préférence (et non le propitiateur, *Versöhner*, comme on l'a nommé plus tard) nous a rachetés pour Dieu, au prix de son sang, en vainquant le Diable.

Saint Anselme († 1109) le premier nia que la rançon fût payée au Diable. Avec sa doctrine d'une *satisfactio vicaria* donnée à Dieu, en guise de sacrifice propitiatoire pour le péché, ou d'hommage honorifique en compensation de l'af-

[1] Saint-Bernard (cité par Baur, *Versöhnungslehre*, p. 203) écrit: *Satisfecit caput pro membris, Christus pro visceribus suis.*

[2] Luther p. e. dans son cantique : *Nun freut euch Christen insgemein* (N° 223 du nouv. livre de cantiques pour la Suisse réform. allem.) dit entre autres : V. 2 *Dem Teufel ich gefangen lag.* V. 6 *Christus kam des Satans Reich zu stürzen;* V. 7 *Er spricht zu mir: Ich will nun für dich ringen, Den Tod verschlingt das Leben mein*, etc.

front fait par le péché, il fut le premier qui, au lieu du problème de la rédemption, posa celui de la propitiation ; mais il évita encore avec soin de faire de Christ un supplicié de Dieu. Après lui, Hugues de Saint-Victor († 1140) commença de franchir cette limite, en enseignant que Dieu lui-même avait autorisé le Diable à exiger de Christ la rançon de son sang, comme une chose due. C'était donc comme si Dieu lui-même l'exigeait par l'entremise du Diable. De cette façon Hugues conciliait en quelque sorte l'idée anselmienne de la satisfaction payée à Dieu avec l'antique doctrine de la rançon payée au Diable. De là il n'y avait plus qu'un pas à faire pour arriver à la théorie émise d'abord par Gerson, le chancelier de la Sorbonne († 1429) et plus tard par Jean Wessel († 1489), d'après laquelle cette exigence d'une expiation sanglante de la coulpe humanitaire par la mort de Christ émanait directement de Dieu, sans l'intermédiaire du Diable.

C'est là l'origine de la doctrine, particulière à l'orthodoxie protestante du XVIe siècle, d'une expiation par substitution, connue sous le nom de la doctrine de la *satisfactio vicaria.* A vrai dire, cette formule, empruntée à la tradition scolastique du moyen-âge et capable d'être interprêtée de diverses manières, ne correspond pas réellement à la chose désignée par elle plus tard. Il aurait été plus juste de donner à la dite doctrine le nom de « satis*passio* vicaria, » puisque d'après elle le pardon des péchés devait être rendu possible au moyen d'une expiation suffisamment douleureuse et endurée à notre place.

§ 3. Eléments de vérité renfermés dans l'antique théorie de la rançon payée au Diable, et dans celle, plus moderne, d'une satisfaction offerte à Dieu.

Sans doute l'antique église se trompait en attribuant au Diable un droit direct sur le sang de Christ; car c'est plutôt l'humanité pécheresse qui pouvait revendiquer à l'égard de la personne humaine de Christ un droit de juridiction, reconnu par Dieu (Jean XIX, 11). Mais le Diable pouvait profiter de cette circonstance pour amener une sentence de mort contre l'innocent, et ainsi il était aussi pour quelque chose dans ce meurtre.

Et quant à la doctrine du protestantisme du XVIe siècle, affirmant une satisfaction due à Dieu et accomplie par le Christ crucifié, il faut reconnaître que, d'une manière ou d'une autre, les saintes exigences de la justice divine devaient être réalisées, pour que le pécheur pût obtenir grâce ; car le pardon ne peut en aucun cas être un acte d'une bonté purement arbitraire. L'amère nécessité des souffrances et de la mort de notre Seigneur ne trouve d'explication suffisante que dans quelque nécessité juridique absolument inexorable, nécessité relative au rétablissement de l'équilibre entre le doit et l'avoir spirituel de l'humanité. Or cette nécessité juridique se trouve indiquée plus ou moins clairement dans la doctrine biblique d'un *sacrifice propitiatoire* et dans celle de la *rançon* payée par Christ à la justice de Dieu.

§ 4. La réconciliation entre l'homme et Dieu n'est pas un acte purement subjectif, se passant dans le cœur de l'homme et seulement là.

Cette nécessité juridique de la mort de Christ en vue de notre salut ne s'expliquerait pas, si notre réconciliation avec Dieu n'était, comme plusieurs le prétendent, qu'un acte subjectif se passant dans le cœur du pécheur, sans changement objectif dans l'attitude judiciaire de Dieu à l'égard de l'humanité. C'est à tort que l'on s'efforce de prouver le caractère subjectif de cette réconciliation par des passages qui ne parlent que de notre réconciliation avec Dieu, sans mentionner celle de Dieu avec nous ; p. e. Rom. V, 10 : « Nous sommes donc réconciliés avec Dieu par la mort de son fils, » 2 Cor. V, 18-20 : « Dieu nous a réconciliés (littéralement « a réconcilié le monde ») avec lui-même, en nous suppliant : Soyez réconciliés avec Dieu. »

On ne peut pas valablement tirer de ces passages la conséquence que Dieu n'a jamais eu besoin d'être réconcilié avec nous, qu'il est l'éternel amour, lequel n'aurait jamais subi d'altération à notre égard. Si cette argumentation était vraie, l'office prophétique du Christ suffirait à notre salut, et son intercession sacerdotale deviendrait complètement superflue, partant aussi son sacrifice propitiatoire. Car Dieu serait éternellement récon-

cilié avec nous, et il ne s'agirait que de renseigner suffisamment les hommes sur cet état de choses et de nous exhorter à ne pas nous rendre indignes, par de nouvelles transgressions, de cette bonté divine inaltérable. Toute la doctrine biblique d'une propitiation (ἱλασμὸς 1 Jean II, 2) opérée par le sang de Christ deviendrait sans objet. Et même le sentiment humain d'une culpabilité encourue n'aurait qu'une signification subjective. Ce serait un état maladif de la conscience humaine, un penchant funeste à croire arbitrairement que Dieu puisse être mal disposé envers nous. Et pour nous guérir de ce mauvais préjugé il ne nous faudrait autre chose que la doctrine consolatrice d'une inaltérable bonté de Dieu à notre égard, laquelle n'aurait jamais eu besoin d'aucun sacrifice propitiatoire.

§ 5. Il s'agit de ne pas méconnaître la colère de Dieu, dont la réalité nous est solennellement attestée par la Bible.

Ceux qui nient pour Dieu la nécessité d'une réconciliation, méconnaissent la réalité solennellement attestée d'une colère de Dieu pesant sur l'humanité inconvertie et qui la menace de ruine en cas d'impénitence radicale. Comp. Rom. I, 18: « La colère de Dieu manifestée du ciel ; » II, 5: « le jour de la colère ; » II, 8 « disgrâce et colère » sur les pécheurs endurcis ; V, 9 : Etre « gardé de la colère à venir ; » IX, 22 : Etre des « vases de colère » divine. Ephes. II, 3 : « Nous étions aussi par nature enfants de colère ; » 1 Thess. I, 10: « Christ nous a rachetés de la colère à venir.» Jean III, 36 : « La colère de Dieu demeure » sur ceux qui refusent de croire au Fils. Gal. III, 10 : « Nous sommes rachetés par Christ de la malédiction de la Loi, » etc.

Il résulte de ces passages, qu'il serait facile de multiplier, que, comme la colère de Dieu, de même son amour n'est que conditionnel. Il ne devient réel qu'en face d'âmes encore capables de conversion et surtout en face d'âmes réellement converties, ce qu'atteste le passage bien connu d'Ezéch, XXXIII, 11 : « Je ne veux point la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et qu'il vive. » Car le monde ne peut être l'objet d'un amour divin sans réserve, semblable à l'amour de Dieu pour

son fils (Jean XV, 9), que pour autant qu'il est sans péché. Mais dans son état actuel de péché le monde est, en partie du moins, aussi un objet de colère divine, parce que Dieu, à cause de son amour pour le monde, doit être indigné contre ceux qui lui gâtent le monde, contre les méchants qui l'empêchent d'accomplir à l'égard du monde tous les desseins de son amour.

§ 6. La réconciliation entre Dieu et le monde doit être envisagée comme bilatérale ; toutefois l'initiative en revient à Dieu.

Il résulte de ce qui précède que Dieu n'est ni réconcilié d'emblée et sans conditions, ni implacable dans sa colère ; mais qu'il veut bien amener une réconciliation du monde avec lui à certaines conditions. Son amour pour les pécheurs le presse de prendre l'initiative dans l'œuvre de la réconciliation, mais celle-ci ne peut devenir réelle que dans le Fils et par lui.

Nous en concluons que la réconciliation opérée par Jésus-Christ est bilatérale, savoir une réconciliation de Dieu avec le monde et du monde avec Dieu. Nier la nécessité et la possibilité d'une réconciliation objective (ou de Dieu avec le monde), ce serait amoindrir la valeur salutaire du sacrifice propitiatoire de Jésus-Christ, et priver notre réconciliation subjective avec Dieu de la base divine, sans laquelle elle ne pourrait jamais aboutir. Ainsi donc, pour bien comprendre l'œuvre propitiatoire du Rédempteur, il faut avant tout reconnaître le fait qu'il s'agit d'un procès pour crime de lèse-majesté, dont nous sommes menacés de la part de Dieu ; procès qui ne peut avoir une issue favorable pour nous qu'à la suite de la mort propitiatoire de Christ. Et certes l'ancienne orthodoxie protestante avait parfaitement raison d'envisager les choses à ce point de vue.

§ 7. La théorie de l'orthodoxie protestante du XVIe siècle sur le problème de la rédemption n'est pas la vraie[1].

Pourquoi le Christ a-t-il dû acquérir, au prix de son sang, le droit d'intercéder valablement pour nous devant Dieu? Ou

[1] Au fond c'est du problème de la *propitiation* qu'il s'agit et non de celui de la *rédemption*, mais l'usage quinze fois séculaire des races latines nous oblige à nous exprimer ainsi, au moins dans le commencement et à certaines places de cette étude.

autrement dit, comment prouver que dans ce rachat de nos âmes tout se soit passé d'une manière conforme à la justice, c'est-à-dire avec tous les égards dus à la sainteté divine? Tel est le problème à résoudre, problème d'une solution à la fois difficile et salutaire pour la théologie.

Ici nous passons de l'apologie à la critique du dogme traditionnel. Car malheureusement nous devons dire que, selon nous, la doctrine dite orthodoxe de la *Satisfactio vicaria*, quoiqu'elle se donne pour la solution seule possible et seule biblique, doit être envisagée comme une grave erreur. Loin de concilier l'idée de la justice de Dieu avec celle de son amour (Psaume 85, 11), cette théorie, en vertu de laquelle le seul juste est censé avoir subi à la place des coupables toute la punition de leurs crimes, cet échange de sort qui passe pour procurer aux pécheurs l'absolution et même toute la justice du supplicié, fausse en réalité et la notion de la justice et celle de l'amour de Dieu. Car, pour ne parler d'abord que de la justice, elle tend à baser notre salut sur l'arbitraire divin en matière pénale.

§ 8. L'idée d'une expiation par substitution est entièrement indigne de la juridiction divine.

Toute substitution en matière pénale est contraire à la notion la plus élémentaire de la justice et, à vrai dire, un non-sens juridique. Jamais un juge raisonnable n'échangera dans sa sentence les objets de son estime et ceux de sa réprobation; car il se sent lié par la loi de la vérité, selon les termes mêmes de l'Ecriture (Prov. XVII, 15) : « Quiconque absout l'impie et condamne le juste, commet une double abomination devant l'Eternel. » Aucun juge humain n'oserait se permettre un pareil déni de justice, à moins d'être un homme pervers. C'est donc un « blasphème » que d'attribuer à Dieu une pareille manière de faire[1]. D'après J.-G. Hasenkamp, l'ami de Lavater, ce dernier mensonge du Diable, par lequel il a fait croire aux chrétiens que Dieu est capable d'une telle iniquité, surpasse

[1] Nous avons entendu ce blâme sévère, prononcé sous cette forme, de la bouche du vénérable de Pressensé, mort depuis.

en audace son premier mensonge, à la suite duquel les Juifs ont tué Jésus.

La coulpe et l'innocence sont toujours ce qu'il y a de plus personnel dans l'homme, et ne sont transmissibles à la charge ou en faveur d'autrui que par un acte d'aveuglement ou d'arbitraire. C'est contre ce rocher de simple vérité et de bon sens que vient se briser tout cet échafaudage artificiel, inventé par la scolastique de la fin du moyen-âge. D'ailleurs, le fait que Christ est mort entre deux brigands crucifiés avec lui, qu'il a par conséquent expié *avec* eux et non à leur place, semble prouver d'emblée la fausseté de la théorie substitutionniste. En outre, nous mourons tous, ce qui évidemment ne devrait pas arriver si Christ était mort à notre place. Avec des assertions aussi hasardées que l'est la théorie d'une expiation par substitution, on fournit aveuglément un prétexte spécieux à l'incrédulité. Car celle-ci tire sa meilleure force de tout ce qui ébranle (comp. Ps. 73) la foi en l'inaltérable justice de Dieu (Rom. I, 17). Si en vérité notre confiance dans la réconciliation opérée par le Christ ne se basait que sur ce déni de justice imputé à Dieu, nous devrions renoncer à la faire partager au monde.

§ 9. Cette théorie est aussi en contradiction avec la sainte dignité de Christ, fils de l'éternel amour de Dieu.

La même théorie porte aussi atteinte à la dignité de Christ, fils de l'éternel amour de Dieu. Car vouloir faire de lui, ne fût-ce que temporairement, l'objet de la justice vengeresse de Dieu, ou pour parler plus clairement, l'objet de la colère divine, c'est vouloir l'arracher du cœur de Dieu et statuer une interruption dans cette relation filiale de Christ avec Dieu, qui est l'éternelle base de notre propre adoption. Et quelle contradiction n'introduit-on pas dans la conscience que le Christ avait de lui-même, si d'une part il a dû s'envisager comme le fils bien-aimé, dans lequel le Père avait mis tout son bon plaisir, et de l'autre comme le grand pénitent, chargé de la coulpe du monde entier et condamné au supplice par son propre père ! Cet antagonisme irréductible dans la personne de Christ fait de lui un

protée insaisissable. Si l'on peut, non sans quelque raison, reprocher à la doctrine des « deux natures en Christ, » d'affirmer plutôt le mystère adorable de sa personne théanthropique que de l'expliquer, ce caractère insondable tourne à l'impossibilité morale, quand on prétend faire de lui le représentant à la fois de la coulpe humaine et de la sainteté divine. Avec un Christ à valeurs si contradictoires, nous sommes bien loin de cette simplicité apostolique qui nous parle de lui comme « nous étant rendu semblable en toute chose sauf le péché » (Hébr, II, 17; IV, 15). En face d'un être aussi étrange qui, tout en ayant conscience de sa dignité suprême devant Dieu, s'attribuerait pourtant la plus grande dépréciation possible de la part de son père céleste, on se sentira toujours oscillant entre l'adoration et le doute, tandis qu'une intelligence vraie du saint amour du fils de Dieu pour nous qui sommes pécheurs, nous enflamme et nous transforme.

§ 10. Cette doctrine d'une expiation plénière amoindrit nécessairement l'efficacité sanctifiante de « la parole de la croix. »

Toujours est-il que ces incongruités logiques, dont on ne s'aperçoit que lorsqu'on est quelque peu habitué à des raisonnements théologiques, ont moins d'importance que les difficultés inhérentes à la doctrine d'une expiation plénière accomplie par Jésus-Christ, quand il s'agit de réveiller les âmes par « la parole de la croix » et de les faire « mourir au péché. » Sans doute l'Ecriture enseigne, d'une part, que Christ « a été [par décret divin] frappé pour l'iniquité de nous tous » (Esaïe, LIII, 6 b). Or cela ne signifie pas nécessairement qu'il a seul expié à la place de nous tous, mais tout simplement qu'il a coexpié avec les pécheurs et comme eux ; car Dieu n'entend nullement nous dispenser de toute expiation personnelle, puisque nous mourons tous. D'autre part, l'Ecriture atteste très clairement que Christ est « la propitiation (ὁ ἱλασμὸς) pour nos péchés et même pour ceux du monde entier » (1 Jean II, 2), qu'il fut « un grand sacrificateur miséricordieux et fidèle pour Dieu afin de faire la propitiation des péchés du peuple. » Mais en attribuant ainsi à sa mort une valeur propitiatoire, elle n'af-

firme nullement que celle-ci a une valeur propitiatoire en vertu d'une expiation plénière accomplie par lui. C'est une pétition de principe que d'interpréter de cette façon, et c'est arbitrairement que Segond [1], dans les deux passages que nous venons de citer, a traduit ἱλασμὸς (ἱλάσκεσθαι) par expiation (expier).

Il nous semble que saint Paul nous fait du moins entrevoir la véritable cause de la valeur propitiatoire de cette mort dans les deux versets 10 et 7 de Rom. V, où il dit : « Ce en vue de quoi il est mort, c'est le péché, auquel il est mort une fois pour toutes ; » et « c'est par la mort [au péché] qu'on est justifié du péché ; » ce dernier verset faisant l'application du principe propitiatoire à nous. Ce n'est donc pas par une expiation purement et simplement, mais par une séparation d'avec le péché, séparation douloureuse sans doute et par là en quelque sorte expiatoire, qu'on parvient à obtenir d'être un objet de propitiation pour Dieu. Et saint Pierre nous fait sousentendre la même chose quand il nous dit (1 Pierre III, 18) : « Christ a souffert pour nos péchés afin de nous *amener à Dieu* ; » car il entend par là que Christ est mort autant pour nous sanctifier que pour nous procurer le pardon. « L'aspersion par le sang de Jésus-Christ, » dont il parle I, 2, signifie autant la purification que la propitiation par ce sang ; ce que nous pouvons voir par I, 18 : « Vous avez été rachetés par le sang précieux de Christ de la vaine manière de vivre que vous aviez héritée de vos pères. » De même II, 14 : « Christ a porté (ἀναφέρειν) lui-même nos péchés en son corps sur le bois, afin que, morts au péché, nous vivions pour la justice. » Ici le mot traduit par « porté » signifie immolé, et l'objet immolé n'est évidemment pas la coulpe, mais le mauvais penchant.

Dans les épîtres de saint Paul les passages abondent pour attester tantôt la propitiation, tantôt la sanctification par la

[1] Nous parlerons plus tard de sa traduction de *khattath* par « sacrifice d'expiation » (seulement Rom. III, 25 il dit : victime propitiatoire). Le mot expiation (*Abbüssung*) ne se trouve pas dans la Bible de Luther, et avec raison, quoique la notion d'une expiation soit très biblique et s'y trouve exprimée par exemple par les mots : « porter la peine de son péché » (par exemple Lév. XXIV, 15).

mort de Christ. Comparez d'une part, Eph. I, 7 : « En lui nous avons la rédemption par son sang, savoir la rémission des péchés. » Col. II, 14 : « Il a effacé l'acte dont les ordonnances nous condamnaient et qui subsistait contre nous et il l'a détruit en le clouant sur la croix. » Rom. V, 10 : « Nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son fils. » Et d'autre part : II Cor. V, 15 : « Il est mort pour tous afin que ceux qui vivent, ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux. » Gal. I, 4 : « Christ s'est donné lui-même pour nos péchés, afin de nous arracher du présent siècle mauvais, selon la volonté de notre Dieu et Père. » Tit. II, 14 : « Il s'est donné lui-même pour nous, afin de nous racheter de toute iniquité et de se faire un peuple qui lui appartienne, purifié par lui et zélé pour les bonnes œuvres. » Enfin, ce double but de la mort de Christ nous est attesté encore par les propres paroles du divin Maître ; d'abord la propitiation dans Matth. 26, 28 : « Mon sang répandu pour plusieurs pour la rémission des péchés ; » puis la sanctification dans Jean XVII, 19 : « Je me sanctifie moi-même pour eux, afin qu'eux aussi soient sanctifiés dans la vérité. » Comp. aussi Hébr. IX, 14, etc.

Tous ces passages, et bien d'autres qui nous enseignent que Christ est mort non seulement pour nous procurer le pardon, mais aussi pour nous purifier du péché, pour nous arracher aux vanités et aux perversités du monde, pour nous sanctifier, perdent une bonne partie de leur raison d'être et de leur efficacité, dès qu'on assigne à la mort de Christ un but essentiellement différent, celui d'expier les péchés. Car l'expiation ne vise qu'à une propitiation accessible sans sanctification, puisque celle-ci paraît superflue dès que tout est d'avance expié. C'est donc affaiblir « la parole de la croix » par une doctrine de sagesse purement humaine, que de mettre en avant, comme étant le grand but du sacrifice de Golgotha, cette expiation par substitution.

§ 11. D'après l'Ecriture la propitiation, pour être valable, doit avoir pour effet la sanctification.

Non seulement Christ est mort autant pour nous purifier que pour nous procurer le pardon, mais l'Ecriture renforce encore cette vérité en nous enseignant (Hébr. XII, 14) que « sans la sanctification personne ne verra le Seigneur. » C'est dire que, sans elle, on ne peut être sauvé, que l'on ne peut pas être mis au bénéfice de la propitiation opérée par le Christ, si l'on ne veut pas prendre part à la sanctification qui émane de lui. D'après saint Jean (et c'est même une des pensées les plus dominantes de sa première épître), personne ne doit se vanter d'être en communion de vie avec Jésus-Christ, qui ne marche pas sur ses traces. (1 Jean I, 6; II, 1, 3, 6; III, 5-7) « Quiconque pèche, ne l'a pas vu et ne l'a pas connu. » « Petits enfants, que personne ne vous séduise. Celui qui pratique la justice est juste, comme lui-même est juste. » Ce dernier passage semble même aller directement à l'adresse de ceux qui abusent de la doctrine de saint Paul sur la justification par la foi, pour vivre dans le péché. En général, c'est une des particularités des épîtres dites catholiques, d'insister beaucoup sur le devoir des chrétiens de vivre saintement et de les engager à fuir les mauvais exemples des méchants (comp. les exhortations de saint Jaques et saint Jude). L'Apocalypse, qui dit entre autres que Christ « vomira de sa bouche les tièdes » (III, 16), tient le même langage. Et quant aux épîtres de Paul, elles offrent également une foule de passages, suivant lesquels on ne peut pas avoir part au salut, si l'on ne veut pas se laisser sanctifier par Christ ou par le Saint-Esprit. Comp. 1 Thes. IV, 1 et suiv. ; 2 Thes. III, 6 ; Gal. V, 19-21 ; 1 Cor. V, 11 ; VI, 9 ; 2 Cor. VI, 1, Rom. VI, 12 ; VIII, 13; Ephés. V, 5 ; Philip. III, 18; Col. III, 5-7 ; 1 Tim. VI, 10, 11, etc.

Tout cela est parfaitement conforme à l'enseignement du divin Maître, si l'on compare à ce sujet les exhortations et les sévères menaces de la fin du sermon sur la montagne (Matth. VII, 13-27), l'exhortation finale adressée par Jésus-Christ à ses disciples (Jean XV, 1-10), de demeurer dans son amour

en gardant ses commandements; en outre la parabole de l'habit de noces (Matth. XXII, 11) et celle des dix vierges (Matth. XXV, 1 et ss.) et bien d'autres paroles encore. Tout cela prouve que le salut d'une âme n'est réel que dans la mesure où elle est entrée résolument dans le chemin de la sanctification.

§ 12. La théorie traditionnelle n'a pas tenu compte de la profonde liaison qu'il y a entre la propitiation et la sanctification des fidèles.

Malheureusement l'ancienne orthodoxie protestante, en formulant sa théorie de la rédemption comme l'on sait, paraît avoir complétement négligé cette connexion nécessaire entre la propitiation opérée par le Christ et la sanctification des âmes à sauver par le Saint-Esprit. Car d'après elle, il n'y a pas de lien logique entre la justification et la sanctification, et il ne peut y en avoir. L'orthodoxie a toujours nié qu'il y ait entre ces deux faits d'autre rapport de causalité que celui, tout psychologique, de la reconnaissance du fidèle pour le pardon gratuit, reconnaissance qui doit se montrer dans des fruits de sanctification. Elle a nié que la sanctification, soit actuelle, soit future, du fidèle puisse être un motif pour la justice divine d'être clémente envers le pécheur; car, selon elle, cette manière de voir serait un retour vers la doctrine du salut par les œuvres, retour qu'il faut éviter à tout prix. D'après son système substitutionniste, tant la rémission des péchés que l'imputation de la justice de Christ en faveur du croyant, est tout simplement le résultat d'un échange de valeurs personnelles, Christ ayant pris sur lui, en mourant, tous nos péchés, afin de nous donner tous ses mérites.

Rien ne rend la possibilité de la rémission des péchés plus évidente à des intelligences superficielles qne ce genre de raisonnnement. Mais, en admettant la justesse d'un pareil échange, on ne pourra jamais s'expliquer pourquoi l'Ecriture sainte attache un tel prix à la sanctification personnelle du croyant, au point que l'on peut perdre son âme en négligeant de la faire sanctifier. Car d'après la logique de la théorie substitutionniste il semblerait que plus on a soi-même de

péchés à sa charge, plus la substitution de la justice de Christ a de raison d'être, et cela suivant l'adage d'avance condamné par l'apôtre (Rom, VI, 1) : « Demeurons dans le péché pour que la grâce abonde. »

En affirmant ces choses nous n'allons pourtant pas jusqu'à dire que cette mauvaise conséquence ait toujours été tirée des prémisses substitutionnistes de la théorie en question, ou qu'elle doive en être tirée nécessairement. Nous croyons au contraire qu'on s'est généralement efforcé, dans la prédication et dans la cure d'âmes, de l'éviter et de la cacher le mieux possible, en affirmant avec vigueur la nécessité de la conversion. Mais déjà le fait qu'une pareille conclusion peut être logiquement déduite de la dite théorie, doit nous la faire paraître sous un jour bien défavorable. Nous croyons donc pouvoir résumer notre pensée en ces termes, qu'en attribuant à la mort de Christ une valeur plutôt expiatoire que réparatrice du mal, et en niant toute connexion organique (autre que psychologique) entre notre sanctification et notre justification, non seulement on se prive d'emblée de la possibilité de résoudre scientifiquement le problème de notre propitiation par le sang de Christ, mais encore (ce qui est bien pis) on ouvre, — et ceci est la faute de l'élément substitutionniste qui se mêle à l'idée d'expiation, — une porte plus ou moins large à l'antinomisme de l'homme charnel. C'est ce qu'il s'agira de démontrer en détail.

§ 13. Dans des natures disposées au relâchement, cette doctrine substitutionniste affaiblit le sentiment de la responsabilité personnelle.

L'époque du règne exclusif de ce qu'on a nommé « l'orthodoxie morte, » surtout la fin de cette époque, est signalée par un certain relâchement moral, et cela se comprend aisément. Quand on enseigne au peuple la doctrine d'une expiation plénière par substitution, on lui voile la sainte justice de Dieu. Quand on suggère aux âmes l'idée que la *dépréciation* qu'elles se sont attirée par leurs transgressions (autrement dit : leur *coulpe*) est transmissible, comme le serait une dette d'argent qui peut être payée par un garant quelconque, on affaiblit,

chez ceux qui déjà sans cela sont disposés à un certain relâchement moral, le sentiment de leur responsabilité personsonnelle. Cette théorie n'apaise pas seulement les consciences, elle les endort, en favorisant la tièdeur et la paresse natives du cœur humain. Chez plusieurs la crainte d'aggraver par de nouvelles transgressions leur condamnation est amoindrie, et le zèle pour les bonnes œuvres est paralysé par cet enseignement. Si l'on fait croire aux simples qu'au pis aller l'obéissance de Christ tient lieu de toute obéissance personnelle, ils trouvent cela très commode et se croient dispensés par ce fait de tout effort de sanctification et de dévouement personnel pour la gloire de Dieu. Il n'y a pas besoin pour cela d'aller jusqu'à prêcher du haut de la chaire que « les bonnes œuvres sont nuisibles au salut ; » la logique inhérente à cette doctrine substitutionniste produit d'elle-même ce résultat, chez ceux du moins qui n'étudient pas eux-mêmes les saintes Ecritures et qui ne sont que trop disposés à ne pas écouter la voix de leur conscience.

Une telle manière de mettre l'homme pécheur d'accord avec la sévère justice de Dieu est en contradiction choquante avec les avertissements sérieux et les menaces de la Parole divine. Certainement la prédication prononcée par saint Pierre, le jour de la Pentecôte, n'aurait pas pu « toucher vivement » (Act. II, 37) le cœur des trois mille, s'il leur avait dit : « Hommes frères, ne vous mettez pas en peine d'avoir tué le Messie, car il a d'avance expié par substitution tous vos péchés passés, présents et futurs. » Et la menace de Jésus-Christ marchant à la mort (Luc XXIII, 31) : « Si l'on fait ces choses au bois vert, qu'arrivera-t-il au bois sec ? » paraît fort déplacée dans la bouche d'un expiateur qui s'apprête à effacer par sa mort les crimes du monde entier. Pourquoi encore menacer, quand ce sang, versé alors, ne doit avoir, dit-on, que ce seul effet, de rendre Dieu absolument indulgent envers tous sans distinction aucune ? De cette façon la parole de la croix n'a plus la force d'ébranler les consciences. Si la mort du Rédempteur n'a été, comme on dit, qu'une grande expiation, pour tous et pour tout, il n'y a plus de place pour aucune action judiciaire contre les pécheurs.

Le fait que les apôtres, outre le motif d'une sainte reconnaissance envers le Sauveur, font valoir également dans leurs épîtres le motif de la crainte de Dieu, juge suprême, pour engager les fidèles à vivre saintement (p. e. 2 Cor. V, 11 ; VII, 1) doit être pour tout lecteur un peu attentif une raison de plus de se méfier de cette expiation qu'on dit être plénière. Et si saint Pierre (1 Pierre I, 17-20) fait valoir la grandeur du prix de notre affranchissement moral comme un motif de crainte envers Dieu, on peut en conclure que le sang de l'Agneau rend doublement condamnables ceux qu'il ne réussit pas à convertir. Cette pensée d'une secrète menace contenue dans le sacrifice de Golgotha se trouve aussi dans plusieurs passages de l'épître aux Hébreux (VI, 4 et suiv., X, 26). Mais elle est complètement étouffée dans les consolations sommaires de la théorie traditionnelle sur la genèse du pardon. Ce n'est donc pas trop dire si nous affirmons que cette doctrine substitutionniste n'est pas à la hauteur du sérieux moral de l'Evangile, qu'elle est en secrète connivence, qu'on se l'avoue ou non, avec l'antinomisme de l'homme charnel. Car, certes, ce n'est jamais impunément que la théologie se permet de fausser la notion de la sainte justice de Dieu.

§ 14. D'après cette théorie il n'y a plus de place, à côté d'une inexorable justice vengeresse de Dieu, pour un franc pardon émanant de l'amour divin.

De même que la notion de la justice divine, celle de l'amour divin a été faussée par cette théorie. Car on peut se demander s'il est encore permis de parler d'une grâce divine en présence de cette justice inexorable, qui exige une satisfaction pénale équivalente au crime. Au fond, rien n'est pardonné là où tout doit être expié. Il n'y a donc, dans ce système, plus de place pour un franc pardon, puisque, d'une manière ou d'une autre, la punition doit avoir son cours. D'après lui, il faut qu'il y ait une vengeance de la loi, si ce n'est contre les coupables en personne, du moins contre tel innocent qui s'offre librement à être l'expiateur de la coulpe. Le tout culmine donc dans cette assertion : que la justice vengeresse de Dieu est inexorable en

exigeant, comme qu'il en aille, une victime expiatoire et que, sans cela, elle ne pourra jamais se déclarer satisfaite.

Cette erreur fondamentale a eu pour conséquence fatale de discréditer le Dieu de l'Evangile, de lui « faire un mauvais renom dans la chrétienté, » comme s'exprime J.-G. Hasenkamp. Il ne faut dès lors pas s'étonner qu'on ne l'ait pas fort aimé, ce dieu incapable de pardonner sans expiation préalable, et que bien des cœurs lui aient préféré le dieu du déisme qui apparaît, à l'horizon intellectuel du XVIIIe siècle, semblable à la lune, après que le vrai soleil se fût caché par la faute des théologiens orthodoxes. C'est une fausse notion du rapport entre la justice vengeresse et l'amour en Dieu qui a produit cette éclipse partielle.

Pour nous rendre compte de l'erreur commise, cherchons à établir de quelle manière l'action de la justice et celle de la grâce se complètent dans le gouvernement de Dieu. Il ne doit point y avoir une délimitation arbitraire entre les exigences de l'amour divin et celles de sa juste sévérité ; car rien n'est arbitraire en Dieu. Nous devons donc supposer quelque règle fixe, d'après laquelle Dieu peut quelquefois accorder son pardon au lieu de sévir contre les coupables, tout en refusant son pardon dans d'autres cas. Certainement l'Ecriture sainte et l'expérience chrétienne nous feront trouver cette juste délimitation entre les deux manières d'agir. Ce sera le sujet des paragraphes suivants.

§ 15. La justice rétributive doit être envisagée comme la barrière protectrice du règne de l'amour.

Incontestablement l'amour est la loi suprême dans le règne de Dieu, parce que grâce à lui seul il y a possibilité, pour une multitude de personnalités libres, de vivre ensemble d'une manière heureuse et fructueuse. L'amour est donc le correctif indispensable à la division de la vie en une multitude infinie d'individualités diverses. En vertu de la loi de l'amour, l'individu doit se donner pour le bien de ses semblables pris individuellement et pour le bien de la société dans son ensemble. Mais pour qu'il puisse en être ainsi, chaque individu doit être à l'abri des empiètements d'autres individus, ou même de ceux

de la société dans son ensemble. Il faut pouvoir exister comme individu, avant de pouvoir aimer. Il faut soi-même posséder quelque chose, avant qu'on puisse faire part de ses biens à autrui. C'est une nécessité qui s'impose naturellement. Une garantie de l'existence individuelle est donc indispensable, et cette garantie, c'est l'ordre établi par le *droit*. Cet ordre est la forme élémentaire de la communauté des individus, de la société en tant que communauté morale. Et parce que l'existence de cet ordre correspond à une nécessité naturelle, il doit être maintenu le cas échéant par la force, au moyen d'une contrainte matérielle. L'amour, par contre, est tout ce qu'il y a de plus volontaire, de plus libre au monde; il est la manifestation la plus pure de la personnalité libre. Il est le but à réaliser; à côté de lui, le droit n'est que le moyen, la garantie de son libre épanouissement, ou la barrière protectrice du règne de l'amour. Refuse-t-on l'amour, il s'en suit un arrêt dans le mouvement vital entre individus ou sociétés, peut-être une paix armée. Viole-t-on le droit, la guerre menace d'éclater, ou éclate effectivement.

§ 16. La protection du droit par la punition des injustes doit être envisagée uniquement comme un moyen, propre à assurer l'existence du règne de l'amour, et non comme une nécessité absolue.

Appliquons ces principes aux rapports entre Dieu et l'humanité. L'idéal, dans ces rapports, doit être un amour mutuel basé sur l'observation de ce qui est juste et équitable. Dieu est saint, c'est là son individualité à lui propre. Il faut donc que dans ses rapports avec l'humanité cette individualité divine soit sauvegardée à tout prix. Il faut que sa souveraine majesté et l'ordre moral établi par lui restent absolument inviolables; car cet ordre, c'est le bien moral. A cette sainteté correspond sa justice rétributive. Celle-ci consiste en ce que Dieu traite finalement chacun selon ce qu'il vaut en vue de la gloire de Dieu et du maintien de l'ordre moral, soit en bien soit en mal. Quiconque travaille pour la gloire de Dieu, a sa part assurée dans les bienfaits de son règne ; et quiconque prouve par sa conduite qu'il est un adversaire de Dieu, ou ce qui revient au

même, un adversaire de l'ordre établi par lui, perd son droit à l'existence.

Cette justice rétributive (en grec δικαιοκρισία Rom. II, 5) a donc deux faces. Elle récompense les bons et elle punit les méchants. Son symbole est la balance, ou bien l'eau dont la surface se nivelle d'elle-même[1]. Elle nivelle, c'est-à-dire qu'elle met d'accord le sort de chacun avec sa valeur personnelle. Dieu *doit* punir les méchants, et même, au pis aller, les exterminer, parce que sans cela ils engloutiraient le bien et les bons dans ce monde. Le maintien du droit par la contrainte, en face des empiètements des injustes, est absolument nécessaire, comme barrière protectrice de la communauté d'amour de personnes libres. De même la récompense donnée dans certaines circonstances aux bons est un moyen, à employer avec d'autres, pour le maintien de cette communauté, mais n'est pourtant pas d'une nécessité absolue et ne forme point le fond même des dispensations de l'amour divin. Car ce n'est pas pour nous récompenser de nos bonnes œuvres que Dieu nous donne la vie éternelle. C'est « par grâce que nous sommes sauvés, » et tout esprit mercenaire nous est interdit. Jamais l'action de la justice rétributive de Dieu, à elle seule, n'est le principal mobile, moins encore le but suprême de son gouvernement. Cela gênerait trop sa souveraine liberté (Rom. IX, 15-16), si en toute chose il devait se diriger d'après ce qu'ont mérité les hommes, ou ce qu'ils ont démérité. C'est pourquoi nous avons le droit de dire qu'il n'y a pas une nécessité absolue pour Dieu de venger d'une manière ou d'une autre toute offense faite à sa divine majesté. Il s'ensuit que c'était selon nous une grave faute de l'ancienne orthodoxie d'avoir affirmé, avec bonne intention sans doute, que sans punition préalable du mal il ne peut y avoir de rémission des péchés.

[1] De là *aequus* dérivé d'*aqua*, comme *rach* en allemand est un dérivé de *ach* (eau) et de la syllabe *er* qui signifie sur. De *rach* vient *rœchen*, *rechen*, *rechnen*, *recht*, *gerecht*, *gericht* etc.

§ 17. L'exégèse traditionnelle n'a pas suffisamment tenu compte de ce qu'il y a d'intentionnellement paradoxal et de figuré dans certains passages relatifs à la rédemption.

Après s'être rendu compte de ce qu'il y a de profondément erronné et même de contraire à l'esprit sanctifiant de l'Evangile dans la théorie traditionnelle de la rédemption, on doit se demander comment il a pu se faire que tant d'hommes pieux et intelligents se soient à ce point mépris sur la véritable nature de l'œuvre rédemptrice. Certainement cela ne serait pas arrivé, si, au lieu de s'appuyer trop exclusivement sur quelques passages isolés, d'une tournure décidément paradoxale, on avait davantage consulté l'ensemble des témoignages bibliques sur ce sujet. L'erreur commise par l'éxégèse orthodoxe a donc été de prendre trop à la lettre des passages énigmatiques par leur brièveté et par leur caractère figuré ou intentionnellement paradoxal, tels que 2 Cor. V, 21; Gal. III, 13, et surtout Esaïe LIII, ce dernier chapitre étant comme la souche féconde d'une foule de témoignages bibliques au style lapidaire et paradoxal concernant le mystère de la rédemption. Cette erreur est tout à fait semblable à celle des théologiens qui ont cru pouvoir prouver par certains versets de Rom. IX ou XI le dogme de la double prédestination, et de ceux qui, en s'appuyant sur 2 Tim. III, 16, ont cru devoir soutenir celui de l'inspiration plénière et de l'infaillibilité absolue des Ecritures.

En examinant de près les passages énigmatiques sus-mentionnés, on aurait dû et pu remarquer qu'ils n'ont nullement l'intention d'expliquer clairement la connexité qu'il y a entre la mort de Christ et notre salut, mais simplement de l'affirmer carrément, même paradoxalement, sans commentaire. C'est ce qui ressort du contexte de 2 Cor. V, 21 et de Gal. III, 13. Et quant à Esaïe LIII, c'est l'énigme posée aux Juifs, mais non résolue par le prophète, les faits évangéliques devant se charger de donner plus tard la clef du mystère. Avec intention Dieu voile quelquefois sa pensée aux intelligents, tout en la révélant ensuite aux simples (Matth. XIII, 13). Le prophète devait donc faire ressortir d'une manière frappante tout ce

qu'il y a d'incompréhensible pour des cœurs charnels dans une telle rédemption. Car la sagesse divine qui se sert d'un fait aussi paradoxal pour nous sauver, paraît d'autant plus merveilleuse que le moyen choisi a contre lui toute l'apparence de l'absurdité. Et l'apôtre, de son côté, sait parfaitement que le dévouement du Christ, qui s'abaisse jusqu'à s'assimiler au sort du plus vil pécheur, est d'autant plus propre à exciter notre adoration et notre reconnaissance suprême, qu'il paraît entièrement inexplicable au point de vue d'un vulgaire pragmatisme de justice rétributive. Il parle donc à dessein en termes paradoxaux du plus grand paradoxe de l'histoire ; car le fait de la rédemption est d'autant plus divin qu'il paraît plus paradoxal, et doit paraître d'autant plus paradoxal qu'il est plus divin.

Une fois qu'on a compris cela, on renonce à la tentative de prouver par ces passages que la justice de Dieu s'est donné satisfaction à elle-même, en imposant à un Christ innocent la punition méritée par nous, les coupables[1], et que Dieu l'a « fait » être « péché pour nous », et non seulement « paraître » tel aux yeux du monde. Car de pareilles interprétations sont aussi peu justifiables que si l'on voulait prouver par 1 Cor. I, 15 la réalité d'une « folie » ou d'une « faiblesse » en Dieu, et celle d'un Christ « anathème[2] » par Gal. III, 13. Un peu de bon sens, un peu de sobriété en pareil cas ne sied pas mal à l'interprête de la Bible, et serait conforme à l'exhortation de l'apôtre (Col. III, 16): « Que la parole de Christ habite parmi vous abondamment *en toute sagesse.* » Il ne dit pas : avec le moins de bon sens possible ; car de tout temps Christ et ses apôtres ont sévèrement blâmé l'inintelligence des fidèles (Marc VIII, 17 ; 1 Cor. XIV, 20 ; Ephés. V, 17). La vérité ne se trouve pas toujours à la surface des textes bibliques, mais souvent elle est au fond.

[1] Du reste Esaïe (LIII, 5) ne dit pas, comme le veulent nos traductions : « *Le* châtiment qui nous procure la paix, est tombé sur lui, » ce qui impliquerait l'idée d'une expiation proportionnée au mal commis ; mais littéralement: « *du* châtiment [pour] notre paix [est] sur lui, » ce qui permet une interprétation non entachée de l'idée d'une équivalence entre notre coulpe et sa peine.

[2] « Malédiction » au sens objectif ; saint Paul dit *κατάρα* et non *ἀνάθεμα*.

Tout en décrivant l'apparence des faits tels qu'ils se présentent aux regards des hommes charnels, le prophète et après lui l'apôtre ne manquent pourtant pas de nous dévoiler aussi en partie le pragmatisme réel des choses tel qu'il apparaît aux yeux de Dieu. — Ainsi Esaïe nous laisse entrevoir la cause « de notre guérison par les blessures » de « l'homme de douleurs », dans le v. 11 de son célèbre chapitre LIII (nous traduisons en paraphrasant) : « Par la connaissance dont il est l'objet, lui, mon serviteur, en sa qualité de juste, rendra justes un grand nombre, car il se charge [de les corriger] de leurs péchés. » Ici le mot *yisbol* (il porte, se charge) ne peut pas signifier il expie ou coexpie, parce que ce terme s'applique au juste élevé dans la gloire. Il s'agit donc d'une action réparatrice quant à nos péchés, comme dans Matth. VIII, 17 ce terme est employé en parlant d'une action réparatrice quant à nos maladies. Porter, dans ce sens, est donc synonyme de compenser, contrebalancer [1]. — De même saint Paul dans le passage sus-mentionné, 2 Cor. V, 21, laisse entrevoir le côté rationnel de son assertion paradoxale dans la proposition subordonnée : « afin que nous devinssions justice *en Lui*, » laquelle indique clairement notre solidarité avec Christ comme étant le vrai motif de notre justification, et non la substitution de Christ à nous.

§ 18. Certains passages du Nouveau Testament prouvent indirectement que Christ et les apôtres ignoraient absolument la théorie substitutionniste, comme aussi l'Eglise des premiers siècles n'en savait rien.

Non seulement les rares passages du Nouveau Testament qu'à cause de leur tournure paradoxale on croit pouvoir citer à l'appui de la théorie traditionnelle, n'ont pas cette portée dogmatique qu'on se plaît à leur attribuer, mais d'autres prouvent assez clairement, quoiqu'indirectement, que cette doctrine était absolument inconnue au Christ et à ses apôtres. D'où viendrait sans cela que dans la prière, dite sacerdotale, (Jean XVII) on ne trouve pas la moindre trace des dispositions qui auraient dû animer le grand pénitent humanitaire, si Jésus s'était senti tel? Pourquoi nous y fait-il entendre les accents d'un saint

[1] Comparez le mot latin « fert » des monnaies italiennes en argent.

triomphe sur le monde et d'un tendre amour pour les siens, mais nulle part ceux de la tristesse d'un repentir par substitution, ou du moins d'un repentir par solidarité avec la race pécheresse (comp. Dan. IX, 4 et suiv.)? Pourquoi dit-il (v. 19): « Je me sanctifie moi-même *pour* eux (ὑπὲρ, non ἀντί) afin qu'eux aussi soient sanctifiés dans la vérité? » Pourquoi ne dit-il pas: « afin qu'ils puissent paraître irréprochables devant Dieu, sans être sanctifiés personnellement? » Pourquoi ordonne-t-il après sa résurrection aux apôtres (Luc XXIV, 47) « de prêcher en son nom la conversion et la rémission des péchés, » et non la rémission des péchés avant tout et sans autre condition, comme conséquence de l'expiation accomplie par lui? — Pourquoi saint Pierre, dans son discours du jour de la Pentecôte, comme aussi dans les discours suivants (Act. III, 13; X, 42; XIII, 38), place-t-il ses auditeurs directement en face de Jésus-Christ glorifié, pouvant pardonner valablement à tout pécheur qui se repent? Non seulement l'idée d'expiation est absente de son argumentation, mais la seule manière dont, selon cet apôtre, la justice de Dieu s'est glorifiée dans ce qui s'est passé à l'égard de Jésus, c'est son élévation dans la gloire du ciel après la cruelle injustice commise sur lui par les mains des hommes.

Ainsi Jésus est le supplicié des hommes et nullement celui de Dieu; ce n'est que 1500 ans plus tard que la chrétienté est parvenue à se faire à cette idée saugrenue d'un « Christ maudit de Dieu. » D'après saint Pierre, Jésus a été « livré entre les mains des iniques par le conseil déterminé de Dieu » (Act. II, 23). Sans doute Dieu le leur a livré, mais il leur a aussi laissé toute la responsabilité de leur crime. Aussi l'Eglise des premiers siècles ignorait-elle absolument cette doctrine d'une expiation par substitution [1]. Cela nous paraît être une preuve très forte contre la justesse de l'éxégèse orthodoxe quant aux passages cités à l'appui de la dite théorie. Car rien n'est plus simple en apparence que cette solution spécieuse du problème en question. Si l'antique Eglise l'avait seulement soupçonnée, elle

[1] La preuve en a été fournie par Bähr dans son intéressant livre intitulé: *Die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den drei ersten Jahrhunderten*. Sulzbach, 1832.

n'aurait pas attribué au Diable la rançon payée par Christ. Toute autre théorie de la rédemption lui aurait paru superflue. Cet « argumentum ex silentio » a bien sa valeur.

§ 19. Protestations significatives qui se sont fait entendre dans le cours des quatre derniers siècles contre cette théorie substitutionniste.

C'est au fond la Réformation qui a valu à cette opinion, à peu près purement académique, de quelques docteurs de la fin du moyen-âge cette vogue immense et cette grande influence sur la vie religieuse, dont elle a joui pendant plusieurs siècles et jouit encore dans une notable partie de la chrétienté ; comme aussi c'est à l'orthodoxie protestante du XVIe siècle qu'elle doit ce développement extrême, dans le sens d'une substitution de plus en plus complète, qui a dû la rendre suspecte à bien des esprits clairvoyants et préjudiciable à la vie de la sanctification.

Quant aux *catholiques*, tout en attribuant au Christ crucifié une certaine expiation par substitution, ils n'admettaient pourtant pas que son œuvre pût ou dût exclure toute expiation personnelle ou tout mérite personnel des fidèles. Aussi Bellarmin, le célèbre controversiste († 1621), combattait-il l'idée d'une imputation de l'obéissance active de Christ en faveur des croyants, comme cause de leur justification, et nommait-il la doctrine d'après laquelle Christ était censé avoir subi à notre place la « mort éternelle, » une « hérésie nouvelle et inouïe, » bien qu'elle ne fût pas absolument inouïe, même avant la Réformation.

Quant aux *protestants*, cet élément substitutionniste leur semblait être précisément le côté le plus fructueux de l'œuvre propitiatoire ; car grâce à lui tout mérite propre était exclu, et la justification par la foi seule jouissait d'un fondement en apparence inébranlable. Que pouvait-on opposer de plus fort à toute propre justice, que la doctrine d'un Christ ayant tout accompli à notre place ? Seulement, de cette manière on ouvrait, sans s'en apercevoir d'abord, une porte plus ou moins large à l'antinomisme de l'homme charnel et on privait la parole de la croix d'une bonne partie de sa puissance de sanctification.

C'est pourquoi, malgré les reproches fondés qu'on peut faire aux *Sociniens* au sujet de leur christologie insuffisante, de leur exégèse plus ou moins arbitraire et de leur tendance pélagienne, on doit leur rendre cette justice, qu'ils ont soutenu un élément de vérité dans leur critique acerbe du dogme orthodoxe de la satisfactio vicaria. Ce n'est pas pour rien que les deux frères Socini étaient issus d'une famille de juristes et originaires de Sienne, la Sorbonne des juristes d'alors. Mais ils n'ont pas su remplacer ce qu'ils combattaient avec tant d'acharnement par une doctrine plus conforme à l'Ecriture et mieux adaptée aux besoins des âmes ; aussi leur opposition est-elle demeurée en somme stérile, sauf à reparaître plus tard sous une autre forme dans le rationalisme allemand du XVIIIe siècle.

Toutefois les deux Socins ne furent pas, parmi les hommes marquants de la Réformation, les seuls à protester contre cette fâcheuse déviation de la pensée chrétienne. N'est-il pas curieux que parmi les amis et collaborateurs de Luther il y en eut au moins un qui ait senti ce que cette justification par substitution avait d'erroné et de dangereux même. Ce fut André Osiander († 1548), qui tenta un effort dans le sens d'une intelligence plus profonde et plus vraie des Ecritures sur ce point, sans toutefois y réussir. Sa tentative de modifier la doctrine soi-disant orthodoxe de la justification par la foi, en la motivant autrement que par la théorie substitutionniste, ne pouvait guère aboutir alors. D'abord elle semblait n'être pas assez différente du dogme catholique de la justification, puis elle avait encore quelque chose de passablement vague. Car Osiander, tout en insistant avec force sur la nécessité d'une justice plus réelle que ne l'est une justice purement imputée, oscillait trop entre l'idée d'une justification motivée par le principe de la solidarité des fidèles avec le Christ (c'est l'idée biblique de la chose) et celle d'une justification motivée par la sainteté déjà réalisée dans les fidèles (c'était l'idée d'Abélard et celle du dogme catholique de la *justitia Christi nobis infusa*). Mais il était certainement dans le vrai en enseignant que la mort propitiatoire de Christ devait avoir une valeur réparatrice du mal

autant qu'expiatoire de la coulpe, c'est-à-dire qu'elle devait contribuer surtout, et plus que toute autre chose, au rétablissement de l'image de Dieu en nous. Selon lui, Christ ne peut être notre justice que par sa nature divine; c'est ce dont on a fait un grand crime (!) à ce théologien.

Ce besoin d'une justice plus réelle travaillait aussi et surtout *les piétistes* du XVIIe et XVIIIe siècle. Mais c'était chez eux un défaut de clairvoyance, que, tout en remarquant ce qui manquait à l'orthodoxie en fait de zèle pour la sanctification, ils n'aient pas compris ou pas voulu comprendre que la fausse théorie traditionnelle de la rédemption était pour beaucoup dans cet engourdissement spirituel. Ils auraient dû faire tarir les sources de ce mal en exigeant impérieusement une revision de ce dogme sur la base de la solidarité de Christ avec les fidèles, et s'y appliquer eux-mêmes avec courage. Mais les plus marquants d'entre eux n'avaient pas, paraît-il, assez d'indépendance théologique, ni assez d'intérêt scientifique pour s'attaquer au dogme. Ce péché d'omission ne pouvait qu'affaiblir leur action bienfaisante sur la vie religieuse et ecclésiastique de leur temps, et nous en subissons encore les conséquences fâcheuses de nos jours. Bientôt après, le *rationalisme*, adversaire plus énergique de l'orthodoxie que le piétisme, se chargea de la revision du dogme ; mais il la fit d'abord dans un esprit pélagien, plus tard il en vint même à volatiliser le fait de la propitiation dans « le grand tout » du panthéisme philosophique.

§ 20. Mouvement revisionniste actuel, quant à la théorie de la rédemption, et résultats acquis jusqu'à présent.

Pour n'avoir pas à revenir sur l'historique du dogme en question, nous mentionnerons ici quelques faits relatifs à la reconstruction moderne d'une théorie de la rédemption, quoique cela rentre plus ou moins dans le cadre de la seconde partie de cette étude.

La recherche de la vérité en cette matière semble avoir été une des préoccupations de la théologie allemande au commencement de ce siècle. L'essentiel, pour commencer, était de découvrir le principe moral d'après lequel Dieu

peut pardonner à ceux qui croient en Jésus-Christ, sans nuire au droit de sa sainteté. Ce principe a été trouvé, croyons-nous, par *Schleiermacher*, après avoir été entrevu auparavant par d'autres, par exemple par Limborch. Mais c'est le mérite de Schleiermacher d'en avoir fait la base de sa théorie de la justification. Après lui, *R. Rothe* l'a appliqué à la propitiation. D'après ce dernier, c'est la sainteté parfaite réalisée en Jésus-Christ s'immolant pour nous, qui sert à garantir à Dieu la sanctification future de ses fidèles, et c'est ainsi que Dieu peut leur pardonner sans nuire aux droits de sa sainteté. Nous ne pouvons entrer ici dans tous les détails exégétiques, historiques et philosophiques qui, d'après ces deux penseurs, servent à l'appui de cette manière de voir. Nous rappellerons seulement qu'ils ont passé l'un et l'autre par le piétisme avant d'arriver chacun à la philosophie religieuse qui lui est propre. Et sans l'éducation pieuse que Schleiermacher avait reçue dans son enfance chez les frères Moraves, il ne serait probablement pas arrivé à comprendre que Christ est notre justice en vertu de l'union vivante de nos âmes avec lui par la foi, et que c'est grâce à notre solidarité avec lui que la foi nous garantit la possibilité d'être sanctifiés comme lui est saint.

Du reste, déjà avant ces deux théologiens célèbres, beaucoup d'hommes distingués par leur piété et leur érudition chrétienne ou leurs talents, avaient fait leur possible pour faire sortir les chrétiens de ce fâcheux dilemme : ou de se soumettre aveuglément à l'enseignement orthodoxe quant à la rédemption, ou de ne plus croire du tout à un rédempteur. Nous n'en citerons que les piétistes *Hasenkamp* et *Lavater*, les Kantiens *Tieftrunk* et *Süskind*, les biblicistes *Menken* et *Stier*.

D'autres, savoir *Bähr*, *Baur* et en dernier lieu *Ritschl*, ont fait des recherches historiques dans ce même but. Et s'ils n'ont pas trouvé dans l'histoire des dogmes de la rédemption et de la justification seulement de l'or et des perles, mais aussi beaucoup de bois et de chaume, ils ont du moins mis au jour bien des faits intéressants pour tous ceux qui s'occupent de la revision de ces dogmes. Nous n'en citerons ici que deux : premièrement, les Pères des trois premiers siècles voyaient dans le Christ

crucifié et glorifié non pas l'expiateur de la coulpe humanitaire, mais le grand vainqueur du péché, de la mort et du démon[1], et sa croix était pour l'Eglise primitive le symbole d'une sainte victoire. Deuxièmement, pour l'Eglise des quinze premiers siècles, le Christ crucifié passait pour être la victime des machinations du Diable, et non pour le supplicié de Dieu ; et ce n'est qu'exceptionnellement que perce la pensée que sa mort a été l'exécution d'une sentence pénale de Dien (saint Anselme, comme nous l'avons déjà dit, s'est bien gardé de cette opinion, hérétique à son époque.) Il résulte de là que la théorie orthodoxe de la rédemption a été au XVe et XVIe siècle une innovation contraire à l'idée que s'en faisait la chrétienté des siècles antérieurs, et que toute théorie de la rédemption qui fait de Christ le supplicié du monde et non de Dieu, est un retour vers le sentiment moral et la tradition non altérée des quinze premiers siècles de l'Eglise chrétienne.

[1] Comp. p. e. Irénée *Adv. haer.* III, 18, 6 : « *δικαίως ἐνικήθη ὁ ἐχθρὸς.* » Nous retrouvons la même pensée souvent exprimée dans les écrits de saint Augustin ; c'est lui aussi qui est l'auteur du jeu de mots : ***Victima victor*** qu'il applique à Jésus-Christ.

LES RÉSULTATS
DES
TRAVAUX LES PLUS RÉCENTS SUR L'ANCIEN TESTAMENT
ET LEUR INFLUENCE
SUR L'HISTOIRE DE LA RELIGION ET SUR LA DOGMATIQUE

PAR

H. VUILLEUMIER

III

Il nous reste à parler de l'influence que les résultats exposés dans les deux premières parties de ce travail peuvent être appelés à exercer sur la dogmatique chrétienne.

1. Quelques réflexions préliminaires avant d'entrer au cœur du sujet. Elles me sont suggérées par la position même de la question. On nous demande de dire quelle influence les données (*Ergebnisse*) de la science actuelle concernant la littérature et l'histoire de l'Ancien Testament peuvent exercer sur la dogmatique (*Glaubenslehre*). Cela suppose, semble-t-il, en premier lieu, qu'on soit déjà généralement d'accord entre théologiens pour reconnaître à ces données le caractère et la valeur de résultats définitivement acquis. Et en second lieu, on paraît considérer comme une chose allant de soi que ces résultats devront réagir plus ou moins directement sur la doctrine chrétienne.

Or il est impossible de se dissimuler, quant au premier point, que l'accord supposé n'existe pas encore sur toute la ligne, tant s'en faut. Ceux-là même qui ont adopté les principaux

résultats de la critique *littéraire* de l'Ancien Testament ne sont pas tous également disposés à s'en approprier les conclusions *historiques*. Plusieurs gardent encore vis-à-vis d'elles une prudente réserve. Quelques-uns mettent à s'en défendre une assez grande vivacité. Cette attitude défensive est d'autant moins faite pour nous surprendre, elle nous inspire d'autant plus de sympathie qu'elle a été pendant plusieurs années la nôtre. Ce n'est pas du jour au lendemain, ce n'est pas sans travail ni lutte qu'on arrive à entrevoir d'abord, à comprendre ensuite, et enfin à s'avouer franchement à soi-même, que s'arrêter ainsi à mi-chemin est une position intenable à la longue. Le jour vient cependant tôt ou tard où la lumière se fait, où se consomme la rupture avec les conceptions traditionnelles et où l'on trouve enfin, avec la lumière, le courage de dire : Offrirai-je à l'Eternel, au Dieu de vérité, des sacrifices qui ne me coûtent rien?

Mais il y a plus. Ce qu'un nombre chaque jour plus considérable de théologiens envisage comme des résultats certains ou du moins très vraisemblables de la science biblique, d'autres persistent à en douter, ne voulant y voir que des hypothèses plus ou moins sujettes à caution. Il est des esprits que les seuls mots de *résultats de la science* en matière de Bible ont le don d'offusquer et qui se flattent qu'en dernière analyse, quand les eaux du déluge qui s'appelle la critique se seront écoulées, les affirmations traditionnelles, semblables aux cimes de l'Ararat, reparaîtront plus fermes que jamais et qu'on pourra y amarrer de nouveau en toute sécurité l'arche aujourd'hui si ballottée de la théologie. Je ne voudrais faire de peine à personne, mais ceux qui en sont encore à nourrir de semblables espérances se préparent, je le crains, de cruelles déceptions. Il en sera sans doute de ces résultats nouveaux comme de tant d'autres qui les ont précédés. Quand ils auront cessé d'être nouveaux, il se trouvera qu'ils ont fait tout doucement leur chemin dans les esprits. Si bien que les neveux de nos sceptiques d'aujourd'hui seront tout étonnés qu'on ait jamais pu douter sérieusement de leur vérité. Où sont-ils de nos jours, parmi les hommes qui se piquent de quelque culture théologi-

que, ceux qui croient à la haute antiquité des points-voyelles et à l'infaillibilité du texte massorétique, qui considèrent l'hébreu comme la langue primitive, qui voient dans le premier chapitre de la Genèse le dernier mot de la science sur la formation du globe terrestre, ou qui trouvent le dogme de la trinité enseigné dans l'Ancien Testament? Je dis plus : où sont-ils, même parmi les plus conservateurs, ceux qui soutiennent sans réserve aucune que le Pentateuque est l'œuvre de Moïse, qui sans hésiter attribuent l'Ecclésiaste à Salomon ou ne craignent pas d'affirmer que les données contradictoires qui se rencontrent dans les parties historiques de l'Ancien Testament ne sont contradictoires qu'en apparence?

Mais à supposer même, ce qui n'est pas impossible, qu'au sujet de tel livre ou fragment de livre, de tel point d'histoire on revienne sur les résultats aujourd'hui considérés comme avérés et qu'on aboutisse à des conclusions se rapprochant de l'opinion reçue, ce serait le cas de rappeler l'adage : *Duo cum dicunt idem non est idem.* On y aboutirait, à ces conclusions, non pas dans un intérêt soi-disant apologétique, par soumission à l'autorité de la tradition. Ce serait au nom de la science historique, par conséquent de la critique; en vertu de la même méthode qui, sur nombre d'autres points, vous a conduit à abandonner pour n'y point revenir les positions traditionnelles.

Qui ne voit d'ailleurs que, même dans les milieux théologiques les moins disposés à s'approprier les résultats de la moderne critique, l'attitude vis à-vis des questions qui se posent à l'endroit des livres de l'Ancien Testament et de l'histoire d'Israël a changé du tout au tout depuis une vingtaine d'années? On ne veut plus avoir le nom d'être simplement un avocat de la tradition à la Hengstenberg. On entend bien soumettre la tradition au libre examen, procéder « scientifiquement, » ne pas se laisser dicter ses résultats à l'avance. Le plus souvent, il est vrai, ces résultats se trouveront, en définitive, être conformes, ou peu s'en faut, aux thèses ou hypothèses traditionnelles. N'importe, le point de vue et la méthode ne sont plus les mêmes. Le seul fait qu'on envisage et présente ces questions comme de vraies *questions*, le fait qu'on les discute sérieuse-

ment, qu'on les suppose par conséquent susceptibles de recevoir des réponses diverses, ce fait à lui seul constitue un progrès énorme au point de vue d'une étude historique de la Bible et implique toute une révolution [1]. Pour les théologiens de ce bord la conversion aux résultats d'une critique plus avancée, plus conséquente n'est souvent qu'une question de temps, et il n'est pas rare de voir ceux qui s'en étaient d'abord le plus énergiquement défendus, en devenir ensuite les plus ardents champions. Dans ces conditions, il est peut-être sage de ne pas dire : « Fontaine.....» Et il s'ensuit que pour chacun de nous, quelle que puisse être à l'heure qu'il est notre position personnelle en face des résultats dont il s'agit, la question qui nous est proposée présente le plus sérieux intérêt.

L'influence de ces résultats sur la dogmatique ! N'est-ce pas encore un signe des temps qu'on puisse parler de cette « influence » comme de la chose la plus simple, la plus naturelle du monde ? Le fait est qu'il n'en a pas toujours été de même. Autrefois, que dis-je ? naguère encore, ce qui eût semblé naturel, c'eût été, à l'inverse, de parler de l'influence que la dogmatique, non pas pourrait, mais doit exercer sur l'étude de l'Ancien Testament, comme de la Bible en général. Faut-il que nous ayons fait du chemin depuis les jours où tels de mes prédécesseurs dans la chaire d'hébreu étaient tenus, les malheureux, de signer pour la plus grande gloire de la saine doctrine, et sous peine de destitution, les fameux canons de la *Formula consensus !* Ou, sans même remonter si haut, depuis les jours, encore présents à la mémoire de plusieurs d'entre nous, où parler des « prétendus livres de Moïse, » révoquer en doute l'exactitude des suscriptions des Psaumes, distinguer deux Esaïe, passait pour un crime non seulement de lèse-orthodoxie, mais de lèse-foi chrétienne !

Aujourd'hui, entre théologiens tout au moins, la critique biblique a cessé, grâce à Dieu, d'être une sorte d'*heimatlose*, munie seulement d'un permis de séjour à bien plaire. Elle a

[1] C'est là, pour le dire en passant, l'un des grands mérites, — et ce n'est pas le seul, — de la *Bible annotée* de Neuchâtel.

acquis droit de cité, plus que cela, elle a obtenu voix au chapitre. « La critique biblique, c'est Delitzsch qui l'a dit[1], est devenue un élément intégrant de la science théologique, un membre de son organisme qu'il ne saurait être question d'en détacher parce qu'il en fait partie de plein droit, qu'il lui est même nécessaire. » Il vaut la peine de constater la chose, et nous nous sentons d'autant plus à l'aise pour le faire que la théologie protestante, en reconnaissant à l'étude historique des Livres saints le droit d'exercer une influence sur la dogmatique, n'a fait que revenir à ses meilleures traditions. Au siècle de la Réforme, il peut n'être pas inutile de le rappeler, les *loci communes* étaient traités, au moins en principe, comme de simples corollaires de l'exégèse biblique. Assurément, personne ne songe aujourd'hui à ramener la dogmatique à ce rôle secondaire ; mais personne non plus ne regrette au fond du cœur de la voir descendre du trône où on l'a fait monter pendant l'ère de la scolastique confessionnelle, et se soumettre de nouveau, avec plus ou moins de bonne grâce, au contrôle des données scripturaires.

Mais, dira-t-on peut-être, en quoi les récents travaux relatifs à la littérature et à l'histoire d'*Israël*, même son histoire religieuse, peuvent-ils réagir sensiblement sur la dogmatique *chrétienne* ? S'il s'agissait de la critique du Nouveau Testament, à la bonne heure ! Mais celle de l'Ancien ! Notre excellent collègue, M. le professeur Bovon, dans le programme de son *Etude sur l'œuvre de la rédemption*, dont le premier volume vient de paraître, n'a-t-il pas dit avec beaucoup de raison : « Quant à l'Ancien Testament, il me semble n'avoir qu'une valeur subordonnée pour la systématisation de la vérité évangélique. Nous ne sommes pas juifs, mais chrétiens, et Christ seul est le fondement de notre foi, comme il est la source de notre vie... Les relations entre l'Evangile et la religion israélite, quelque incontestables qu'elles soient, ne nous intéressant que dans la mesure où elles sont reconnues et établies par Jésus et

[1] *Biblischer Commentar über den Proph. Jesaia*, pag. 24 de la 1re édition.

les apôtres, nous n'avons pas à les fonder sur une étude directe des écrits sacrés des Hébreux[1]. »

Il est certain que « le canon israélite n'est point une source directe de vérité pour la science chrétienne. » Jésus lui-même et ses apôtres ayant pris ce canon *tel qu'il existait* de leur temps sans se préoccuper en aucune façon de la question de savoir *comment il s'était historiquement formé*, il peut même sembler que les travaux ayant pour objet les voies et moyens de cette formation à travers le cours des âges, quelque remarquables et quelque légitimes qu'ils soient d'ailleurs, offrent un intérêt purement académique et qu'ils laissent la dogmatique chrétienne indifférente à leurs résultats. D'autant plus, ajoutera-t-on peut-être, que si l'on veut se rendre compte des facteurs qui ont le plus directement agi sur la constitution de l'atmosphère spirituelle dans laquelle le christianisme a pris naissance, des formes intellectuelles et sociales dans lesquelles la nouvelle foi et la nouvelle vie ont cherché et trouvé leur expression, la littérature juive des derniers siècles semble l'avoir emporté en « influence » sur la littérature canonique de l'Ancien Testament.

Il peut le sembler en effet. Et l'on sait que tel très grand dogmaticien du premier tiers de ce siècle n'en a guère jugé autrement. Mais on sait aussi qu'après lui, la théologie évangélique est revenue de ce parti pris d'indifférence qui, s'il avait prévalu, aurait eu pour conséquence logique la suppression des chaires d'hébreu et d'Ancien Testament dans les facultés de théologie. Ce n'est certainement pas un des moindres mérites de Ritschl et de son école que d'avoir insisté de nouveau sur l'étroite relation entre les deux Testaments. Cette relation est d'ailleurs si évidente, même pour les « gens du dehors, » même pour les adversaires de la religion révélée, que les déistes du siècle dernier ne voyaient pas de plus sûr moyen d'en finir avec le christianisme que de commencer par discréditer l'Ancien Testament.

A priori déjà il est permis de conclure de la solidarité qui existe de fait entre les deux économies et leurs documents

[1] *La vie et l'enseignement de Jésus*, p. 17 et sq. note.

respectifs que les résultats des récents travaux relatifs à l'Ancien Testament, si indirecte qu'en puisse être l'influence, ne sauraient être pour l'exposé systématique des fondements et du contenu de la foi chrétienne une quantité négligeable. C'est ce que nous allons essayer de montrer en commençant par ce qu'on est convenu d'appeler les prolégomènes de la dogmatique.

2. Et d'abord, il est impossible que ces résultats, et la méthode par laquelle ils ont été obtenus, n'influent pas sur *l'idée que nous avons à nous faire de l'Ecriture sainte.*

Je le sais bien, la théologie protestante n'a pas attendu jusqu'à ce jour pour reconnaître qu'il y a dans l'Ecriture un élément ou un côté humain; que l'ancienne dogmatique a eu tort d'identifier l'Ecriture avec la Révélation elle-même ou avec la Parole de Dieu; que la doctrine orthodoxe de l'inspiration ne peut plus se soutenir. Tout cela est aujourd'hui concédé en théorie et ne souffre plus, en principe, de contradiction sérieuse. Même le théologien le plus attaché à la tradition de l'Eglise, si vous le soupçonniez de partager encore les idées traditionnelles sur ces points-là, vous répondrait avec une belle indignation : Pour qui donc me prenez-vous ? — C'est fort bien en principe. Mais dans la pratique? mais dans le langage de la chaire? dans la manière courante d'expliquer et d'appliquer l'Ecriture? dans l'usage et jusque dans la terminologie dogmatique? On proclame bien haut qu'il est nécessaire de distinguer entre Ecriture et Parole de Dieu, que les identifier c'est confondre le contenant avec le contenu, mêler une notion essentiellement historique avec une autre notion éminemment religieuse, et... on n'en continue pas moins à employer indifféremment les deux termes. On a cessé de croire à l'inspiration *au seul sens où ce mot avait réellement un sens*, et l'on n'en continue pas moins à parler, à prêcher, à écrire comme si l'on y croyait. A l'ancienne doctrine, étroite et « mécanique, » mais qui avait du moins le mérite de la netteté et de la conséquence, on essaye d'en substituer une autre. En vérité je serais embarrassé de dire laquelle, tant elle est

chatoyante et difficile à saisir. On voudrait y faire, dans la production des écrits bibliques, la part du facteur humain. Mais ce qu'il y a de plus clair, c'est que, plus on cherche à lui faire sa part, plus par conséquent on réduit celle du facteur surhumain, et moins cette nouvelle doctrine — si tant est que c'en soit une — a le droit de prétendre encore au nom traditionnel de doctrine de l'*inspiration* des Livres saints. A force de marchander on a fait tant et si bien que l'étiquette, passez-moi le terme, ne répond plus à la marchandise[1].

Pareil état de choses ne peut ni ne doit durer indéfiniment. Il est temps de sortir de l'équivoque. La simple honnêteté l'exige. Mais comment en sortir? Je ne vois, en ce qui me concerne, qu'une seule issue : celle qui est indiquée par les résultats d'une étude réellement *historique* de nos livres saints. C'est de prendre l'Ancien Testament — je n'ai pas à m'occuper ici du Nouveau, mais ce qui est vrai de l'Ancien Testament ne le sera sans doute pas moins de la Bible entière — de le prendre pour ce qu'il est et que Dieu, apparemment, a voulu qu'il fût : un recueil *humain* de livres *humains ;* de livres très divers de forme, de caractère et de valeur, nés dans le cours de dix siècles au moins, ayant passé en partie par plusieurs rédactions successives, exposés aux mêmes vicissitudes et aux mêmes accidents que toute autre littérature nationale, conservés et transmis par les mêmes moyens que les autres monuments littéraires de l'antiquité, soumis aux mêmes règles d'interprétation que tout autre livre écrit dans une langue humaine, à un moment donné de l'histoire; de livres, enfin, qui ne prétendent en aucune façon, en tant que *livres*, à une origine surnaturelle non plus qu'à une exemption de l'humaine faillibilité.

Nos pères, il est vrai, dès l'âge de la Réforme, et plus encore au siècle suivant, ont cru devoir reprendre à leur compte la doctrine traditionnelle de l'inspiration, doctrine (pour le dire

[1] Rothe, *Zur Dogmatik* (1863), pag. 250 : « Man hält sich für berechtigt, den Namen *Inspiration der heil. Schrift* fort und fort im Munde zu führen. Diess ist nun aber nicht wohlgethan ; denn es muss zu einer Verwirrung der Begriffe führen, da es auf einer Täuschung beruht, in der leider unsere gläubige neuere Theologie sich nur allzu sehr zu gefallen scheint. »

en passant) qui remonte en dernière analyse à la philosophie grecque. Ils l'ont même accentuée et poussée à ses extrêmes conséquences. Ce n'est pas qu'ils n'eussent pour cela des raisons fort plausibles. Le but était excellent : assurer, par opposition à la tradition de l'Eglise de Rome et à l'exclusion de toute autorité *humaine*, l'autorité souveraine de la révélation de *Dieu*, révélation accomplie dans la personne de Christ et documentée dans l'Ecriture canonique des deux Testaments réunis. L'intention était toute à la gloire de Dieu, et logiquement il pouvait sembler que le moyen employé, savoir l'identification de la Parole de Dieu avec l'Ecriture surnaturellement inspirée, fût on ne peut plus conforme au principe même du protestantisme. Mais, ainsi a dit l'Eternel : « Mes pensées ne sont pas vos pensées et vos voies ne sont pas mes voies ; mais autant les cieux sont élevés au-dessus de la terre, autant mes voies sont élevées au-dessus de vos voies et mes pensées au-dessus de vos pensées. » Et voici, ce Dieu dont le conseil est admirable et grande la sagesse, a trouvé dans une heureuse inconséquence de ces mêmes Réformateurs le moyen providentiel de redresser, quand le temps en serait venu, l'erreur qu'ils avaient commise en vue de sa gloire.

Les Réformateurs ayant à cœur de remonter aux sources mêmes de la religion révélée, avaient compris que la règle fondamentale de toute saine interprétation de l'Ecriture était de s'en tenir au sens littéral, de ne se proposer, pour parler avec Calvin, d'autre but que *mentem scriptoris patefacere*. De là le rejet, en principe, de l'interprétation allégorique. « L'allégorisme, disait Luther (qui n'a eu que le tort de ne pas s'en souvenir assez dans sa pratique exégétique) sort de la cuisine du Diable. » Ils ne se rendaient pas compte, nos pères en la foi, que la doctrine traditionnelle de l'inspiration avait l'interprétation allégorique pour corrélatif et pour indispensable complément. L'une ne se soutient et ne se légitime que par l'autre. Les livres de l'Ancien Testament, en particulier, ne peuvent passer réellement pour inspirés qu'aussi longtemps qu'en dépit du sens littéral il est loisible d'y insinuer au moyen de l'allégorie les mystères du christianisme. D'où il résulte

qu'en proclamant ce principe aussi simple que rationnel : « L'Ecriture n'a qu'un seul sens, le sens littéral, » les Réformateurs ont déposé, sans s'en douter, dans le terrain de la science biblique protestante une semence révolutionnaire qui ne devait pas tarder à lever et à porter ses fruits. Ce sont ces fruits que nous, leurs héritiers, nous récoltons aujourd'hui. Car toute la critique littéraire et historique de la Bible est sortie de là et non d'ailleurs. En les recueillant, ces fruits, nous pouvons donc avoir la conscience tranquille. Nous avons le sentiment d'agir à la fois dans l'esprit de la vraie *science* et dans l'intérêt bien entendu de la *foi*[1].

Or l'un de ces fruits consiste à reconnaître que la vérité nous commande de ne plus jouer, j'ai presque dit jongler, avec le mot *inspiration ;* à reconnaître qu'il faut une bonne fois renoncer à parler, fût-ce par accommodation, de *livres* (je ne dis pas d'hommes, mais de livres) inspirés ; à reconnaître, enfin, qu'à être lus et entendus *historiquement*, comme tout autre monument littéraire de l'antiquité, les écrits de l'Ancien Testament ne perdent quoi que ce soit de leur valeur réelle ; bien au contraire, que c'est à cette condition qu'ils acquièrent tout leur prix et qu'ils deviennent réellement intelligibles comme documents de l'histoire de la révélation dans sa phase préparatoire. Ce fruit est mûr aujourd'hui. Osons enfin le cueillir !

Je ne parle que pour mémoire d'un sujet qui tient de près au précédent, qui n'en est à vrai dire qu'un corollaire. Avec l'identification de la Parole de Dieu et de l'Ecriture « inspirée » tombe du même coup *la distinction* si tranchée qu'on a coutume d'établir entre *livres canoniques et livres apocryphes*. D'absolue qu'elle était, et qu'elle est encore pour les bibliolâtres de l'école anglaise, la différence redevient relative, plus relative encore qu'elle ne l'était pour les Réformateurs. Au point de vue historique, il est impossible de méconnaître combien est peu marquée, pour ne pas dire imperceptible, la ligne qui est

[1] Voir sur ce point le discours inaugural du Dr J. Gottschick, de Tubingen : *Die Bedeutung der historisch-kritischen Schriftforschung für die evangelische Kirche* (1893).

censée séparer certains hagiographes de ceux des écrits juifs qui ont fini par n'être pas admis dans le canon palestinien. Qu'il y ait quelque chose de « providentiel » dans l'élimination de ces derniers, qui songerait à le contester pour peu qu'il croie à une Providence? On ne prétendra pas pour cela que les rabbins qui ont clôturé le recueil des livres sacrés de la Synagogue aient été au bénéfice d'une inspiration spéciale, pas plus que ce n'a été le cas des Réformateurs lorsque, par respect pour le canon hébreu et pour accentuer leur opposition au « judaïsme » de l'Eglise romaine, ils ont relégué dans un appendice les apocryphes de la Bible grecque et latine. Le moment ne serait-il pas venu de nous émanciper des suites du terrorisme exercé jadis sur les trop dociles chrétiens du continent par les sociétés bibliques d'outre-Manche et d'en revenir au moins à l'ancienne pratique des églises de la Réforme? Mais je ne m'arrête pas d'avantage à ce sujet et j'en viens

3. à *la révélation dans l'Ancien Testament*, telle qu'elle se présente à la lumière des résultats de la science biblique actuelle.

Je dis *à la révélation;* car pour le théologien chrétien la conception franchement historique de la Bible ne change quoi que ce soit à ce fait que les livres de l'Ancien Testament, dans leur ensemble, rendent authentiquement *témoignage* d'une révélation de Dieu en Israël. Tout livres *humains* qu'ils sont, ils n'en demeurent pas moins pour nous les échos et partant les produits plus ou moins directs de l'esprit qui a agi de siècle en siècle sur les *organes* ou les *intermédiaires* de cette révélation divine; de l'esprit qui, dans chaque génération, a été la lumière et a fait la vertu des vrais Israélites, et qui a fini par prendre corps en Celui qui fut la révélation de Dieu en personne. A titre de *documents* historiques, ils ont même, ainsi que je le disais tout à l'heure, d'autant plus de prix pour nous qu'ils rendent d'une manière plus spontanée, avec un accent plus humain et plus personnel, et dans le langage propre à chaque époque, l'*impression* produite sur leurs auteurs par l'œuvre révélatrice et éducatrice de Dieu au sein de ce peuple prédestiné.

C'est donc se tromper grandement et porter un jugement plus que téméraire que de prétendre, comme on l'a fait trop souvent, que la conception de l'histoire d'Israël qui résulte des récents travaux de la critique a nécessairement pour effet de « bannir de cette histoire le facteur divin ». Qu'il y ait des historiens qui n'y voient qu'une évolution naturelle, c'est possible et c'est regrettable. Mais la faute n'en est pas aux résultats de la science historique, pas plus que les résultats des sciences naturelles ne sont responsables du fait que certains naturalistes croient pouvoir se passer d'un Dieu créateur. Cela tient à de tout autres causes et rentre dans un tout autre domaine. A qui ne croit pas au Dieu personnel et vivant, la révélation ne se démontre pas plus que la création, quelles que soient d'ailleurs ses idées en matière de critique.

D'un autre côté, il est certain que les résultats en question ne peuvent manquer d'influer sur la manière de concevoir les formes, le mode et surtout la marche de la révélation.

Au sujet du *mode* de la révélation, les études les plus récentes concernant l'Ancien Testament n'ont fait que confirmer à tous égards ce qui devrait être depuis longtemps un lieu commun de la théologie évangélique, mais a encore tant de peine à pénétrer et à s'acclimater dans certains esprits : c'est qu'il faut en finir avec la vieille conception intellectualiste. La révélation n'a pas consisté dans l'infusion surnaturelle, par l'esprit de Dieu, d'un certain nombre de connaissances et d'idées nouvelles venant grossir un fonds naturellement existant dans l'esprit de l'homme. Le moyen par excellence dont Dieu s'est servi pour se manifester, pour « faire connaître son nom » à ses confidents et par eux à son peuple, ç'a été l'histoire nationale et l'expérience de la vie. C'est par des *leçons de choses* que Jahwéh a instruit ses prophètes, qu'il a parlé à leur œil spirituel. C'est aux secrets de sa *volonté* sainte qu'il a initié ses serviteurs, bien plus qu'au mystère des futurs contingents et aux arcanes de sa nature métaphysique. C'est en agissant sur leur *conscience* religieuse et *morale* qu'il a éclairé leur intelligence, qu'il les a amenés à se faire de Lui-même une idée de plus en plus épurée et à concevoir ce qu'on pourrait appeler leur phi

losophie de l'histoire. Car « l'intimité de Jahwéh est pour ceux qui le craignent et il leur fait connaître son alliance[1] ».

Quant aux *formes* diverses que pouvaient revêtir les intuitions, les convictions, les espérances nées de l'esprit de révélation, il n'est pas besoin d'entrer dans beaucoup de détails, attendu que sur ce point les travaux modernes ne nous ont rien appris qui ne fût déjà connu. Je me borne à rappeler que pour qui envisage l'Ancien Testament d'un point de vue historique, les traditions relatives aux origines de la race d'Adam, de celle de Noé, de Sem, d'Abraham, ne sont pas exemptes d'éléments légendaires, ni même de débris mythologiques. Ce qui ne les empêche pas de servir d'enveloppe à quelques-unes des intuitions religieuses les plus profondes concernant les relations originelles de l'homme avec Dieu, la place qu'il occupe dans l'univers, les conditions actuelles de son existence, la nature et les conséquences du péché, la justice de Dieu et les desseins de sa grâce, l'idéal d'une vie avec Dieu, les épreuves par lesquelles Dieu fait passer ses élus pour les éduquer, les châtier, en faire des hommes selon son cœur, etc. En vérité on ne voit pas en quoi une légende, voire même un mythe, serait moins capable ou moins digne de servir de véhicule à une « vérité » révélée qu'un apologue ou qu'une parabole[2].

Hengstenberg lui-même, dans un de ses bons moments, je veux dire dans un moment où il a laissé parler son sens historique, ne s'est-il pas enhardi jusqu'à dire qu'il n'y a pas de

[1] Méditer la parole de Vinet : « Il est vrai que la prophétie divine porte vers l'avenir et vers un point déterminé le regard de la foi, mais c'est de loin et sans marquer les intermédiaires, afin que le croyant soit tout ensemble encouragé et ne le soit pas trop, *et que la conscience de la vérité, du devoir et du droit demeure toujours pour lui la première et la souveraine prophétie* (Astié, Esprit de Vinet, II, 175).

[2] Relire dans la *Revue de théol. et de phil.*, 1886, les pages 541 et suiv. où M. Ch. Byse a mis à la portée du lecteur français le paragraphe de la Théologie de Herm. Schultz, traitant *du mythe et de la légende dans l'Ancien Testament*. — Sur le caractère nécessairement parabolique ou « symbolique » du langage religieux, même, ou plutôt surtout chez les organes de la révélation, chez les hommes inspirés, voir le bel *Essai d'une théorie critique de la connaissance religieuse*, par A. Sabatier, dans le numéro de mai 1893 de la même Revue, spécialement page 224 et suiv.

raisons suffisantes pour admettre que la Bible ne puisse renfermer même de pures fictions? « Dépriser la poésie, dit-il, la rabaisser au-dessous de l'histoire et la déclarer indigne de l'Ecriture sainte, ce serait faire preuve d'un degré de culture bien inférieur. » Et ailleurs : « Il en est de Job, de Tobie, du Lazare de la parabole comme de saint Jean Népomucène ou de Guillaume-Tell. Ils demeurent des figures historiques alors même qu'on y verrait des produits de l'imagination créatrice. Ils ont pris corps dans la conscience de l'Eglise et, étant donné le but purement pratique de leur mise en scène, il est parfaitement indifférent qu'ils aient vécu ou non dans la réalité extérieure[1]. » C'est à propos du livre de Job que le célèbre apologiste de Berlin a formulé ces thèses. Il se serait sans doute bien gardé d'en faire l'application aux récits de la Genèse. Et pourtant de quel droit s'interdirait-on une semblable application, alors surtout qu'il ne s'agit pas là de fictions pures, mais de traditions dont une partie tout au moins doivent reposer sur des réminiscences historiques? Ne peut-on pas dire tout aussi bien de ces traditions et légendes que ce qui importe ce sont les idées religieuses et morales qu'elles avaient pour but « de naturaliser dans l'Eglise de Dieu »; que dès lors la question concernant leur caractère plus ou moins historique est « une question secondaire qui laisse la foi absolument intacte? »

Mais je le répète, ce n'est pas tant dans ces questions relatives au mode de la révélation et aux formes littéraires dont s'est revêtu son contenu, que se fera sentir l'influence de la nouvelle conception historique. C'est plutôt dans la manière de se représenter les *étapes successives* de cette révélation ou, ce qui signifie au fond la même chose, les différentes phases du développement du règne de Dieu en Israël. Il y aurait beaucoup à dire sur ce sujet. Je puis me dispenser d'autant mieux de m'y étendre que ce que j'aurais à en dire ressort déjà avec une clarté suffisante de l'exposé historique qui forme presque toute la seconde partie de ce travail.

Le propre de la conception nouvelle est de mettre mieux en

[1] *Das Buch Hiob erläutert* (1870), t. I, p. 35 sq.

relief le caractère progressif de l'éducation à laquelle les fils d'Israël ont été soumis à partir de leur état de nature. Elle fait mieux comprendre les degrés par lesquels cette divine pédagogie s'est astreinte à passer, ainsi que l'ordre, à la fois historique et rationnel, dans lequel les principes posés par Moïse ont déployé leurs effets dans le cours de l'histoire. En particulier, elle se distingue, à son grand avantage selon moi, par le rapport qu'elle établit entre la Loi et les Prophètes. En assignant au prophétisme la priorité et en l'élevant à la place d'honneur, elle justifie, au nom même de l'*histoire*, le rang supérieur que l'Eglise, s'inspirant de la pensée intime de Christ et de l'exemple des apôtres, a attribué à la prophétie au point de vue *religieux*. Et d'autre part, en reléguant au second plan la Loi, dont le judaïsme devait faire son idole, elle confirme d'une manière éclatante, — dans un sens qui pour être nouveau n'en est pas moins pleinement d'accord avec le fond même de la pensée apostolique, — cette idée, ou plutôt ce fait, que la Loi a été *ajoutée* (προστετέθη) aux promesses, qu'elle est *intervenue* (παρεισῆλθεν), avec la mission de conduire les pécheurs, qu'elle-même était incapable de « justifier », à la foi en Celui en qui la promesse de grâce devait se réaliser.

Nous venons de toucher aux rapports entre l'Evangile d'une part, les Prophètes et la Loi de l'autre. Ceci nous amène à parler, en terminant :

4. De l'Ancien Testament envisagé non plus en lui-même et comme document historique de la religion d'Israël ou de la révélation préparatoire, mais *au point de vue de sa valeur permanente*, en tant qu'il constitue, avec le Nouveau Testament, ce que la chrétienté et nous avec elle nous appelons l'Ecriture *sainte*, la Bible, c'est-à-dire le Livre mis à part. Il est bien entendu qu'il ne s'agit pas ici de traiter *ex professo* la question générale de savoir jusqu'à quel point le canon de l'Ancien Testament peut et doit être règle d'enseignement dans l'Eglise chrétienne et dans quelle mesure il fera autorité, en matière de foi et de morale, pour le chrétien protestant pris individuel-

lement; en un mot, dans quel sens il est et demeure, pour nous aussi, *Parole de Dieu*[1].

Cette question générale, je dois la supposer résolue en principe. Je pars donc du fait que pour le chrétien, — qu'il soit théologien ou simple fidèle, peu importe ; pour le croyant qui n'est plus fils de la Loi, mais fils de l'Evangile, parvenu à l'âge de majorité spirituelle et vivant sous le régime de la loi parfaite de la liberté en vue de laquelle Christ nous a affranchis, — pour le chrétien, l'Ancien Testament sera Parole de Dieu pour autant que la *voix* du Dieu qui, en Jésus-Christ, est devenu son Père y parle à sa conscience et à son cœur ; pour autant qu'il respire dans ses pages un *souffle* qui ne soit pas étranger, à plus forte raison qui ne soit pas contraire à l'esprit de l'Evangile ; pour autant qu'il trouve dans ses récits et dans ses cantiques, dans ses oracles et dans ses préceptes un *aliment* pour l'homme selon Dieu qui est né en lui de la parole et de l'esprit de Christ et qui doit se former de plus en plus à Son image. C'est là, si je ne me trompe, ce que signifiait pour les anciens docteurs de nos Eglises protestantes le *testimonium spiritus sancti*. C'est dans ce sens et avec ces réserves que l'Ancien Testament fera autorité pour le chrétien et qu'il sera pour lui, selon le terme consacré, un moyen de grâce, ou pour me servir d'une expression moins dogmatique, une source d'édification. Je pars de là, et je demande : quel profit le théologien chrétien qui essaye de se rendre compte de sa foi et d'en faire pour d'autres un exposé systématique, peut-il retirer d'une conception historique de l'Ancien Testament telle que celle qui résulte des travaux de la science actuelle ?

a) Ce qu'il y gagnera d'abord, ce sera une répugnance toujours plus marquée, une sainte horreur, pour l'ancienne façon toute extérieure et mécanique de comprendre les rapports entre l'Ancien et le Nouveau Testament, et la manière atomis-

[1] Parmi les nombreuses publications traitant de ce sujet qui ont vu le jour depuis un certain nombre d'années, j'appelle l'attention sur : *Die Stellung des christlichen Glaubens zur heiligen Schrift. Zwei apologetische Vorträge*, par Herm. Schultz (1876) ; — et sur : *Die Bedeutung der heiligen Schrift für den evangelischen Christen*, par Erich Haupt (1891).

tique d'utiliser et d'alléguer les textes tirés des documents de l'ancienne alliance.

Aujourd'hui déjà, pour peu qu'il soit doué de tact exégétique, il se fera sans doute scrupule d'arracher un passage de son contexte immédiat et de le faire servir à son propos à cause, peut-être, d'une simple concordance de mots. C'est bien quelque chose. Mais une conception vraiment « organique, » et par conséquent téléologique, du développement de la révélation ancienne ainsi que de la relation entre les deux économies le rendra doublement circonspect dans l'usage qu'il fera des textes de l'Ancien Testament. Comment pourrait-il se permettre encore de fonder une doctrine chrétienne sur des textes isolés, pris indistinctement de çà et de là, sans souci ni de l'âge, ni du but, ni de l'esprit particulier de chacun des livres auxquels il va les puiser ; sans souci, par conséquent, de la place qu'ils occupent dans l'ensemble de la révélation historique, du point qu'ils représentent dans l'une ou l'autre des lignes dont le prolongement aboutit à Christ, du degré d'affinité spirituelle, surtout, qui existe entre eux et le centre de l'Evangile ?

b) Le théologien chrétien sera amené ainsi, par l'étude historique de l'Ancien Testament non moins que par le principe christocentrique de sa théologie, à faire une différence essentielle entre les divers éléments dont ce recueil se compose.

J'ai montré assez clairement que je ne suis rien moins qu'un détracteur de la Thorah, même de la Thorah sacerdotale. Je crois aussi que ce que nos anciens dogmaticiens réformés ont dit du *triplex usus Legis* renferme un grand fonds de vérité, qu'en particulier ce qu'ils ont dit de l'*usus paedagogicus* est loin d'avoir perdu toute valeur pour nous et nos enfants. Il n'en est pas moins vrai que ce n'est plus dans la Thorah que le dogmaticien évangélique verra le point culminant ni surtout le côté le plus original de la religion de l'Ancien Testament. Les éléments *cérémoniels* qui constituent, je ne dis pas la partie essentielle, mais la partie de beaucoup la plus considérable de la Loi, ont été de tout temps ce par quoi cette religion s'est le plus rapprochée des autres religions du monde ancien et par conséquent, pourquoi craindre de le dire ? du paganisme.

Même le document sacerdotal, où ils sont pourtant dominés par l'idée de la sainteté du Dieu unique, n'a pas pu leur ôter entièrement ce caractère originel. Aussi n'est-ce jamais qu'à force d'allégorisme et de typologie qu'on est parvenu à les rendre assimilables pour la conscience chrétienne.

C'est là, incontestablement, l'un des côtés de l'Ancien Testament qui nous sont devenus le plus étrangers, le moins intelligibles. Je n'en exclus pas même les *sacrifices*, avec tous les rites qu'ils comportent et les idées qui s'y rattachent. On a beau faire, cette institution, qui a joué un rôle si capital dans l'antiquité, ne parle plus à nos esprits et à nos consciences le langage significatif qu'elle parlait aux contemporains, tant juifs que païens, de Jésus et des apôtres[1]. Elle occupera toujours une place importante dans l'archéologie et la théologie de l'Ancien Testament. Mais, sans être prophète, on peut prévoir que la dogmatique évangélique s'inspirera de moins en moins, dans son exposé de la foi en l'œuvre médiatrice du Sauveur, de ces « ombres » de la Loi, pour me servir de l'image des épîtres aux Colossiens et aux Hébreux. En revanche, elle s'ouvrira d'autant plus, il faut l'espérer, à l'esprit de la révélation prophétique et saura toujours mieux s'assimiler la quintessence religieuse et morale des écrits qui sont nés de cet esprit-là.

c) L'étude historique de l'Ancien Testament et de la révélation qu'il sert à documenter aura pour effet de convaincre plus que jamais le théologien chrétien de l'excellence de la révélation évangélique. Cet effet, elle l'aura d'autant plus sûrement qu'elle ne pourra manquer de lui faire constater tout de nouveau avec admiration la supériorité de la religion d'Israël, dans ses formes les plus épurées et dans ses représentants les plus authentiques, sur toutes les autres religions de l'antiquité, même celles du degré le plus élevé. Précisément parce que cette étude lui aura enseigné à prendre au sérieux l'idée d'une histoire *génétique* de la religion de l'Ancien Testament,

[1] La meilleure preuve, c'est l'abandon relatif où on laisse l'épître aux Hébreux, à l'exception des exhortations finales. Et c'est pourtant dans cette épître que l'herméneutique alexandrine a trouvé son application la plus géniale.

à saisir en quelque sorte sur le vif son développement graduel ; précisément parce qu'elle lui aura appris à mieux connaître le milieu *naturel* où cette religion a pris naissance et s'est développée, et à ne pas fermer les yeux sur les éléments d'origine *païenne* qui s'y sont longtemps mêlés et dont elle ne s'est jamais entièrement dégagée ; précisément à cause de cela elle sera aussi mieux qualifiée pour mettre en pleine lumière, à ses yeux, la supériorité relative dont je parlais tout à l'heure. Cette supériorité peut d'autant moins faire l'objet d'un doute qu'elle est confirmée pour tout esprit non prévenu par *l'histoire comparée des religions*, cette science qui, par une direction providentielle des choses, a pris un nouvel essor et ouvert de nouveaux jours sur le passé religieux de l'humanité, à l'heure même où l'histoire *traditionnelle* d'Israël et de sa religion était ébranlée jusque dans ses fondements.

d) D'autre part, tout en affirmant, comme il en a le droit et le devoir, la prééminence et la nouveauté de la dispensation évangélique, le théologien chrétien ne voudra pas se priver du profit *positif* qu'il peut tirer de l'Ancien Testament bien compris, pour arriver à la pleine intelligence de cette révélation suprême et personnelle de Dieu en Jésus-Christ. Et tout en distinguant avec soin, dans l'Ancien Testament lui-même, les diverses phases de la révélation préparatoire, tout en faisant la différence voulue entre les formes temporaires et locales et la substance impérissable à laquelle ces formes servaient d'enveloppe et comme d'abri provisoire, il se gardera de méconnaître que l'Ancien Testament dans son ensemble, sans en exclure la Loi, peut et doit servir à son instruction.

S'il m'est permis d'en appeler à mon expérience personnelle, je n'ai jamais mieux compris qu'à la lumière de l'Ancien Testament envisagé d'un point de vue vraiment historique, en quoi *la vraie connaissance de Dieu,* la connaissance religieuse, diffère de toute connaissance soi-disant rationnelle. Il m'a montré par des exemples typiques que de tout temps, pour se faire connaître, Dieu s'est rendu sensible à la conscience, ce que l'Ancien Testament appelle souvent le cœur, et que tout progrès dans les idées et les conceptions religieuses a eu sa source dans un fait d'expérience.

Je ne connais pas non plus de meilleure école que l'Ancien Testament pour apprendre, par des exemples vivants non moins que par des leçons sous forme didactique, en quoi consiste la *vraie piété*. Elle a pour principe la *crainte de Dieu*, et ne cesse jamais — comment le pourrait-elle ici-bas ? — d'en être accompagnée et comme assaisonnée. Mais cette crainte, pour n'être pas encore celle d'un fils majeur à l'égard de son père, n'est pas une crainte servile. L'homme craignant Dieu est un homme qui *croit* en lui ; ce qui signifie, — nous disent tour à tour le Jéhoviste, par l'exemple classique d'Abraham ; un prophète tel qu'Esaïe, par ses leçons au peuple et aux rois de son temps ainsi que par son attitude personnelle ; plus d'un psalmiste, dans ses confessions et au milieu même de ses plaintes : — un homme qui fait reposer sur le Dieu puissant et juste toute sa confiance, qui s'attache fermement à lui et espère en lui malgré tout. L'homme craignant Dieu, ajoute l'auteur de la Thorah prophétique, c'est celui qui *aime* de tout son cœur, de toute son âme et de toute sa force le Dieu unique qui s'est fait connaître à ses pères et à lui-même comme un Dieu miséricordieux et fidèle. L'homme craignant Dieu, proclament d'un même accord, quoique en langages divers, prophètes et législateurs, psalmistes et sages, c'est celui qui non seulement s'abstient du mal mais fait le bien, en usant de *khèsed wéemeth*, de bonté et de fidélité, envers son prochain ; plus que cela, insiste à sa manière la Loi sacerdotale, celui qui fait de *toute* sa vie un *culte* au Dieu saint.

Comment d'ailleurs comprendre dans leur sens propre et saisir dans toute leur portée, comme dans leurs applications diverses, tant de notions et d'expressions qui sont d'un usage courant dans la bouche du Seigneur et sous la plume de ses premiers témoins, si l'on n'a pas recours à l'Ancien Testament, où ces notions ont leurs racines, où ces termes ont reçu leur première et ineffaçable empreinte ? Justice et sainteté, règne de Dieu et alliance, péché et rédemption, chair et esprit, vie et mort, fils de Dieu et fils de l'homme, etc., etc. : chacun de ces termes, chacune de ses conceptions a son histoire. Cette histoire, en ce qui concerne l'Ancien Testament, est en partie à

refaire sur les nouvelles bases posées par la critique littéraire et historique. C'est un travail qui n'a encore fait que commencer, et ce n'est pas un des côtés les moins intéressants des études actuellement consacrées à la théologie biblique tant de l'Ancien que du Nouveau Testament. Nul doute qu'il n'en revienne une réelle utilité à la dogmatique chrétienne, si elle veut bien en faire son profit. Et il est fort à désirer qu'elle en profite, afin de se pénétrer, plus encore s'il est possible que par le passé, du sens et du suc de ces notions bibliques fondamentales.

Ne sera-ce pas pour elle le plus sûr moyen de se purifier des éléments étrangers, d'origine grecque et romaine, de provenance philosophique plutôt que religieuse, dont elle s'est chargée dès les premiers âges, et d'en revenir à la divine simplicité de l'Evangile primitif? Car, ainsi qu'on l'a dit récemment[1], s'il est vrai que rien dans l'Ancien Testament n'est déjà chrétien, s'il est vrai que tout doit être transfiguré par Christ avant de pouvoir réellement passer pour tel, il n'est pas moins certain que rien non plus ne saurait tenir à l'essence même de la religion chrétienne, en être un élément constitutif et inaliénable, qui n'ait ses racines dans la piété israélite, qui ne puisse être compris en partant de la religion de l'Ancien Testament et, à plus forte raison, qui serait inconciliable avec les convictions religieuses qui furent au début celles de Jésus et de ses disciples et n'ont jamais cessé d'être sacrées pour eux.

Il est temps de conclure. Je le fais avec le sentiment d'un devoir accompli sous le regard de Dieu. En commençant, j'ai félicité le comité de St-Gall d'avoir fixé son choix sur ce sujet. Je remercie maintenant mes chers collègues du comité vaudois de m'avoir chargé de ce travail. En le faisant, ils m'ont forcé à dresser en quelque sorte mon bilan et m'ont fourni l'occasion infiniment honorable d'exposer devant une assemblée de frères dans le saint ministère un sommaire des résultats qui se sont imposés à ma pensée et à ma conscience au cours de cinquante semestres d'enseignement, c'est-à-dire d'études incessantes.

[1] Hermann Schultz, *Das Alte Testament und die evangelische Gemeine* (1893), p. 13 et 19.

Je résume les principes dont s'est inspiré tout ce travail en citant d'abord une confidence que nous fait dans ses *Souvenirs* un historien chrétien dont la mémoire vénérée nous est chère à tous, Louis Vulliemin, et dont je puis m'approprier chaque mot :

« Porté dès l'enfance vers les recherches historiques, je ne me souviens pas d'avoir jamais abordé les livres saints comme une œuvre étrangère aux lois de l'histoire et qui ne dût pas être soumise au scalpel de la critique aussi sérieusement que toute autre œuvre littéraire. Une tradition bienfaisante me les a fait aborder avec respect, l'expérience de toute une vie me les a rendus saints[1]. »

En second lieu, je citerai une parole, lue ou entendue il y a déjà bien des années, qui m'avait frappé d'abord comme un paradoxe, mais dont la vérité n'a fait que se confirmer de jour en jour à mes yeux : « Dis-moi ce que tu penses de l'Ancien Testament et l'usage que tu en fais, et je te dirai ce que vaut ta théologie. »

Enfin, pour terminer, une confession et un vœu, que je formulerai dans le vieux et toujours nouveau langage des psalmistes. Je suis certain que vous vous y associerez de tout cœur, quelle que soit votre position à l'endroit de la critique :

Nombreuses sont les merveilles et les dispensations
Que toi, Eternel, mon Dieu, tu as opérées en notre faveur !
Rien n'est comparable à toi !
Je voudrais les proclamer et les redire : —
Il y en a trop pour les raconter.
Dévoile mes yeux pour que je contemple
Ce qu'il y a de merveilleux dans ta révélation !
Alors je te louerai de plus en plus.
Ma bouche redira ta justice,
Ton salut chaque jour.
Jusqu'à la blanche vieillesse, ô Dieu, ne me délaisse point,
Afin que j'annonce la force de ton bras à la génération présente,
Ta puissance à tous ceux qui viendront !

[1] *Souvenirs racontés à ses petits enfants* (Lausanne 1871), p. 36.

DES DROITS DE L'HABITUDE EN RELIGION

PAR

E. BLÖSCH[1]

Dominus noster veritatem se, non consuetudinem cognominavit. Voilà une parole classique, souvent invoquée et qui pourrait sans doute l'être plus souvent encore. Mais que de fois aussi ne lui arrive-t-il pas d'être alléguée là où elle n'a que faire! Quand est-ce qu'il y a lieu de l'appliquer? Telle est en résumé la question que nous nous proposons d'examiner.

Pour y répondre, il suffira au préalable d'évoquer une image bien connue de chacun de nous. Qu'on se rappelle l'un des sujets favoris de la peinture de genre : « La prière avant le repas. » Une famille de campagnards est réunie pour prendre sa frugale nourriture. Père, mère, aïeule sont assis à table, les mains jointes. Auprès d'eux sont groupés des enfants de différente taille, tous dans l'attitude de la prière, mais à des degrés très divers de recueillement. A leurs côtés, un valet et une domestique à qui s'applique la même observation. Pareil tableau, si médiocre qu'en puisse être la valeur artistique, produit sur bien des personnes un effet tout particulièrement touchant. Elles y voient l'expression d'un sentiment religieux du meilleur aloi, l'image d'une pieuse coutume domestique qu'elles regrettent de voir disparaître de plus en plus de nos mœurs nationales.

[1] Traduction autorisée d'un rapport présenté par M. le Dr Blösch, professeur à la faculté de théologie protestante de Berne, à l'assemblée annuelle de la *Schweizerisch-Kirchliche Gesellschaft* à Olten, et publié dans le *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* des 15 et 22 juillet 1893.

Il se peut, cependant, qu'à la vue de ce tableau de tout autres opinions se fassent jour. Voici d'abord un piétiste renforcé. Dans son rigorisme, il se dépite de voir que le cadet des enfants au lieu de prier joue avec le chat de la maison ; que l'un des garçons fait, à ne pas s'y méprendre, les yeux doux à la soupière ; que la mère de famille, involontairement soucieuse, jette un dernier coup d'œil sur la table pour s'assurer que tout est bien en ordre; que le valet, inattentif, semble n'attendre que le moment de pouvoir se livrer à la besogne la plus agréable de la journée. Le pieux critique donne essor à son indignation au sujet des sentiments tout à fait « mondains » qui se trahissent dans ces figures. Il prononce l'anathème sur cette façon de prier par pure habitude, sur ces « vaines redites de païens » qu'il est impossible, pense-t-il, que Dieu exauce.

Voici venir, d'autre part, quelque fanatique du sens commun, de la « saine raison. » Il se rit de la simplicité de ces braves gens qui s'imaginent rendre ainsi service à Dieu. Ou bien, il s'emporte contre des usages qui, dit-il, ne servent absolument à rien, n'ayant de valeur réelle ni pour les aliments, puisque, même sans prière, ils sont là, tout prêts, sur la table ; ni pour la vie morale des intéressés, puisque, l'expérience est là pour le prouver, ils n'en continueront pas moins, après comme avant, à se disputer et à jurer. Que sert à ces gens-là de prier ? C'est pure superstition de leur part.

Que faut-il penser de ces jugements en apparence si divergents et qui, en réalité, se touchent de si près ? Nous ne saurions donner absolument tort ni à l'un ni à l'autre. Et pourtant, nous ne pouvons nous empêcher de sentir que, quoi qu'on en dise, ni l'un ni l'autre n'est entièrement dans le vrai. Quelque chose nous dit qu'il n'est pas permis de rejeter purement et simplement, comme chose sans valeur, cette prière faite par habitude, le fût-elle même avec inattention.

Ce que nous venons de dire servira à motiver le bien-fondé de la question qui se pose pour nous en ces termes : D'où vient qu'une habitude de ce genre produise sur nous, malgré tout, l'effet d'une chose vénérable, qu'elle nous fasse l'impression

d'une piété qu'on aurait grand tort de déprécier, qu'il est de notre devoir de favoriser plutôt que de troubler? *Sur quoi repose et jusqu'où s'étend le droit de l'habitude en matière de religion?*

I

Que l'habitude joue, en fait, un grand rôle dans la vie religieuse et y occupe une très large place, — il est presque inutile de le démontrer. D'où vient qu'il n'y ait guère de concept pour lequel il soit plus difficile que pour celui de *religion* de trouver une définition parfaitement adéquate? C'est que l'idée de religion n'est rien moins qu'une idée simple. Elle oscille en quelque sorte entre deux points fort distants l'un de l'autre. Nous entendons par là, d'un côté, la coutume religieuse telle que nous la pratiquons dans la vie ordinaire; de l'autre, une disposition purement intérieure, l'élévation de l'âme ou sa concentration en elle-même chez l'homme individuel.

Lorsque, par exemple, dans un ouvrage d'ethnographie ou dans un livre traitant de l'histoire des religions, on nous parle de la religion d'un peuple, nous entendons par là, non pas la piété individuelle, mais tout un ensemble d'us et de coutumes populaires fondé sur certaines conceptions communes. Et comme, chez un peuple qui est encore à un degré de simplicité relative, état social et existence juridique, costume et nourriture, tout, enfin, est en connexion étroite et naturelle avec les idées que ce peuple se fait de Dieu, que tout est considéré comme un don ou un commandement de la divinité, il s'ensuit que la coutume fait partie intégrante de la religion, ou plutôt, que la religion elle-même n'est autre chose que coutume nationale. La piété des individus, pour autant qu'il en peut être question, consiste bien moins dans une certaine direction imprimée à leurs sentiments personnels que dans un révérencieux attachement au mode traditionnel, commun à tous, de penser et de vivre, dans l'obéissance à certaines formes conventionnelles, et cela sans que personne ait l'idée, bien plus, sans que personne ait le droit de s'enquérir de l'assenti-

ment intime de chacun. L'homme pieux c'est celui qui fait comme tout le monde [1].

Tel est le niveau où se trouve encore, à bien des égards, le catholicisme partout où il est demeuré la religion nationale. Ce catholicisme populaire est moins une religion qu'une coutume nationale à base religieuse. L'individu s'y accommode aussi naturellement qu'au costume en usage dans le pays. Celui qui s'en émancipe se place par là même en dehors de la société de ses semblables. Il est hérétique. Ce qui le constitue tel, ce n'est pas tant une situation incorrecte vis-à-vis de Dieu, c'est la fausse position où il s'est mis à l'égard de son peuple : il porte atteinte à des habitudes reçues et universellement reconnues. Et c'est pourquoi la soumission extérieure, lors même qu'elle est notoirement accomplie à contre-cœur, c'est-à-dire selon nos idées à nous, lorsqu'elle n'est qu'apparente et en quelque sorte hypocrite, est réputée méritoire : *laudabiliter se subjecit.*

La réformation a rompu avec ce point de vue. Elle a réintégré dans ses droits la religion conçue comme disposition intime ou, pour employer la terminologie de l'époque, la foi. Mais ce ne fut là que l'affaire d'un moment. A peine la nouvelle doctrine avait-elle remporté la victoire dans un pays, que les mœurs, la coutume nationales se transformaient en conséquence. De nouveau on vit la religion coïncider avec l'habitude générale. Les luttes confessionnelles des XVIe et XVIIe siècles, qui découlaient elles-mêmes de cet état de choses, eurent en définitve pour résultat, en ce qui concerne la vie religieuse, que la conviction individuelle redevint l'accessoire, l'essentiel étant de conformer sa manière d'être aux us et coutumes de l'église établie. Pour s'en convaincre il suffit de voir ce qui se passe ici près, dans ce qu'on appelle le Buchsgau.

Ce district fut autrefois conquis en commun par Berne et par Soleure. Pendant un certain temps les deux villes le gouvernèrent par indivis, après quoi elles en firent le partage, en y traçant une ligne de démarcation absolument arbitraire. Ceci

[1] Comp. l'expression : « Ce n'est pas ainsi qu'on agit en Israël. » (*Trad.*)

arrivait en 1463. Aujourd'hui, l'une de ces moitiés est réformée, l'autre catholique. Si les habitants diffèrent entre eux de pensée et de sentiment, c'est ce que j'ignore. Ce qui est certain, c'est que non seulement ils ne prient pas dans les mêmes termes, mais qu'ils s'habillent autrement, qu'ils parlent un autre langage, qu'ils ne sont pas logés de la même façon, qu'ils n'ont pas la même tournure. Et s'il prenait fantaisie à une jeune fille d'Oensingen de se vêtir comme font ses voisines de Niderbipp, on ne manquerait pas d'en conclure qu'elle a changé de « foi, » qu'elle s'est faite protestante. Les contrastes en matière religieuse ont beau, de nos jours, être moins accentués qu'ils ne l'étaient autrefois, cette involontaire identification de la religion avec la coutume n'en a guère été entamée. Au contraire : précisément parce que la différence confessionnelle a perdu de son importance, le fait de s'appeler catholique ou protestant signifie moins l'attachement personnel à telle ou telle conviction religieuse qu'il ne sert à désigner la descendance de telle ou telle famille, la provenance de tel ou tel lieu d'origine où domine l'une ou l'autre croyance. Nous employons couramment, sans la moindre hésitation, les dénominations de « protestant » et de « catholique » en parlant de gens de qui nous savons pertinemment qu'ils ne fréquentent aucun culte quelconque, ni catholique ni réformé. Tout cela est affaire d'habitude.

Le piétisme, il y a deux cents ans, protesta contre cette religion coutumière, encroûtée, purement conventionnelle. Il s'adressa de nouveau à l'âme individuelle et, par ses appels à la conversion, s'efforça de l'arracher au monde, c'est-à-dire à un entourage ne croyant, ne pensant, n'agissant que par habitude. Les premiers adeptes des *collegia pietatis* se retirèrent de la vie sociale. Ils s'abstenaient du jeu, de la danse, des conversations mondaines, parce qu'ils y voyaient, non sans raison, des occasions de péché. Le piétiste d'aujourd'hui s'abstient, lui aussi, de ces choses-là. Mais s'il le fait, ce n'est pas tant qu'il les reconnaisse lui-même pour répréhensibles, c'est parce qu'on les répute telles dans son milieu. Il les évite, non pas, comme il se l'imagine, par crainte de Dieu, mais tout bonne-

ment par crainte des hommes. Il n'y a en cela ni plus ni moins de discernement moral et religieux qu'il n'y en a dans le fait que le rigide anabaptiste considère comme un péché de se raser la barbe ou de porter des boutons au lieu d'agrafes.

Et quand, d'autre part, la plèbe indifférente casse les vitres des salutistes et agonise ceux qui fréquentent les conventicules ; quand, dans son prétendu attachement pour l'Eglise nationale, elle parle de « piété malsaine et outrée » toutes les fois que quelqu'un éprouve des besoins religieux dépassant la moyenne ordinaire, qu'il assiste, par exemple, à un culte du soir, à un service sur semaine, ou peut-être tout simplement qu'il paraît au temple chaque dimanche, c'est encore et toujours la même chose : la puissance de l'habitude en matière de religion. On s'inspire dans ses jugements, non de l'Ecriture sainte ou du catéchisme, ni même de ce qui est légalement établi dans l'Eglise, mais uniquement de ce qui est consacré par l'usage dans le milieu où l'on vit. La coutume, l'usage, l'habitude, voilà la grande autorité. C'est elle qui décide même de la juste interprétation de la Parole de Dieu, de la vraie application à faire des leçons du catéchisme; elle qui nous apprend quelles sont les pratiques pieuses qu'il faut encore observer, quelles sont, au contraire, celles qui ne sont plus en vigueur. Qui ne sait par expérience qu'on s'expose à passer pour incrédule, pour un esprit fort, parce qu'on ne croit plus aux revenants ou qu'on nie le pouvoir des sorcières ? que l'orthodoxie même d'un pasteur risque d'être révoquée en doute lorsqu'il lui arrive de prêcher contre la superstition, j'entends telle forme de superstition qui est encore vivace dans son entourage ? Et qui donc peut ignorer que tel croyant des plus résolus craint de professer certaines vérités de lui connues et reconnues, vérités qui ne sont en désaccord ni avec la Bible ni avec les écrits symboliques, — pourquoi ? Uniquement parce qu'elles ne sont pas reçues dans son milieu, parce qu'elles sont insolites et paraîtraient malsonnantes aux personnes dont il possède la confiance et auprès desquelles il est particulièrement en crédit !

Et nous-mêmes, nous, théologiens ? Assurément nul d'entre

nous ne songe à contester en principe qu'une religiosité personnelle des plus intenses puisse exister en dehors de toute participation à nos cultes hebdomadaires. Pourquoi donc, en pratique, avons-nous coutume de mesurer instinctivement le degré de piété d'un homme au plus ou moins d'assiduité qu'il met à fréquenter le temple ? Pourquoi nous faisons-nous,à nous et à autrui, un devoir d'assister régulièremant au culte, quand ce ne serait que par convenance, pour l'exemple ? Lors de l'introduction des registres de l'état-civil, dans un bel élan d'idéalisme on s'est persuadé mutuellement qu'il valait beaucoup mieux que les parents présentassent leurs enfants au baptême par un motif purement religieux que de le faire par habitude, pour ne pas dire par contrainte. Aujourd'hui, nos autorités ecclésiastiques font tant et plus de statistique, et lorsqu'elles constatent une proportion plus ou moins forte de baptêmes et de mariages religieux, elles y voient avec satisfaction une preuve de la vivacité du sentiment religieux. Ne serait-il pas plus exact de dire : une preuve de la puissance de l'habitude ?

Tel étant, de l'aveu de chacun, le *pouvoir* de l'habitude en religion, il ne sera pas superflu de chercher à nous rendre compte du fondement de cette puissance, de nous demander sur quoi elle repose et jusqu'où elle peut aller. En d'autres termes : quelle est la *légitimité* de l'habitude en religion ?

II

Nous aborderons cette question par trois côtés différents : du point de vue religieux et moral, du point de vue ecclésiastique et du point de vue psychologique.

Les définitions scientifiques de l'idée de religion semblent en exclure la simple habitude. Il convient cependant de rappeler que l'étymologie du mot, d'après l'une tout au moins de ses dérivations, implique par essence cet élément-là. Elle fournit par là même la preuve qu'une part importante doit revenir à l'habitude dans le fait de la religion. Nous voulons parler de la dérivation qui fait venir *religio* de *religare*. Avoir de la religion, c'est être relié à Dieu, l'infini, l'éternel ; mais, — bien

entendu, — à Dieu tel qu'il est conçu et représenté, tel qu'il est reconnu et adoré dans un milieu donné ; c'est, par conséquent, du même coup, être lié à la coutume religieuse sous l'empire de laquelle on a grandi.

On arrive à un résultat concordant en partant du mot par lequel les Romains désignaient la religiosité, le mot de *pietas*. Ce terme, surtout dans sa forme allemande, *Pietät*, exprime d'une façon très nette le sentiment particulier de dépendance que nous éprouvons à l'égard de tout objet digne de vénération, en présence de tout ce qui peut prétendre aux égards dus aux choses saintes et impose par là même certaines bornes à notre liberté individuelle tant de penser que d'agir. Une religiosité à qui manquerait le facteur de la piété ainsi entendue, une religiosité en vertu de laquelle l'individu se trouverait placé exclusivement en face de Dieu, ne se sentirait dépendant que de Dieu seul et à aucun degré de son milieu non plus que de la tradition qui y est reçue, une telle religiosité constituera toujours une très rare exception. Je dis plus : à cause même de son caractère exceptionnel, elle ne serait pas exempte de péril. Pour ma part, je serais même fort disposé à lui contester le nom de religiosité.

Le préjugé de la foule à l'endroit de ceux qui se détachent du « monde, » qui s'isolent au point de vue religieux, qui regardent de haut la foi de leurs pères, de leurs frères, de leurs compatriotes et la traitent de superstitieuse ; de ceux qui, dans le sentiment des lumières plus hautes, plus pures qu'ils pensent posséder, se séparent d'eux intérieurement et extérieurement, — cet invincible préjugé peut être injuste dans tel cas particulier ; dans ses causes profondes il n'est pas injustifiable, tant s'en faut. Le mieux est l'ennemi du bien. Quelles que soient au début, chez ces natures à besoins religieux intenses, la sincérité et la pureté des intentions, l'expérience enseigne combien souvent la séparation et l'isolement entraînent pour elles des suites funestes. L'expérience est là aussi pour montrer combien certaines particularités d'origine individuelle dégénèrent promptement en *manière*, en mode, c'est-à-dire redeviennent habitude. Et il s'en faut bien que ces habitudes

nouvelles soient toujours meilleures, plus normales, moralement plus saines, religieusement plus sincères que n'étaient celles avec lesquelles on a rompu. Il n'y a qu'à se rappeler le tremblement des quacres, l'agenouillement dans certains cercles piétistes, le tirage au sort de passages bibliques, etc. La prière libre, dite d'abondance, peut être dans l'occasion une excellente chose et produire un effet saisissant. Lorsqu'elle est érigée en loi, qu'elle prétend se substituer régulièrement dans le culte à l'invocation liturgique, qu'à force de spiritualité on en vient même à traiter le Notre Père de vaine redite, comment ne pas se souvenir avec quelle facilité la prière libre dégénère elle aussi en une forme vide de sens? Tel prédicateur réputé inspiré a l'air, en « improvisant » sa prière, de parler à Dieu. En réalité il songe tout bonnement à son auditoire. Tout en priant il joue un rôle. Il devient acteur et fait un métier pire que celui du liturge le plus machinal.

Ils sont rares les cas où faire bande à part, se détacher de son milieu religieux est chose moralement justifiée; si rares que, même alors, la sécession n'est pas sans périls pour la santé morale. « Il n'est pas bon que l'homme soit seul, » et quand ce serait dans le dessein d'être seul avec Dieu. Dès que la *piété* s'en trouve lésée, nous avons peine à nous défendre de l'impression pénible, répugnante, que la vanité, la complaisance en soi-même, l'orgueil spirituel, la manie des grandeurs ont été des motifs plus déterminants encore que l'obéissance à un ordre de Dieu. Une dévotion dépourvue de *piété* n'a plus de la vraie piété que le langage et l'apparence. Elle ne vaut pas plus, peut-être vaut-elle moins que la religion d'habitude du commun des mortels. Une religion qui ne tiendrait aucun compte de l'habitude ne serait plus de la religion.

En parlant comme nous venons de le faire, nous avons déjà touché à une seconde considération qui nous oblige à reconnaître qu'en religion l'habitude a son mot à dire. La religion demande à se manifester collectivement. Elle constitue une des principales formes de la vie sociale parmi les hommes. Or une communauté religieuse, disons sans détour une communauté *ecclésiastique*, ne peut subsister sans un ordre liturgique quel-

conque, sans une entente relativement au temps et au lieu, sans des conventions quant aux voies et moyens de donner essor au sentiment religieux, de rendre à Dieu le culte qu'on croit lui être dû. Il se peut qu'une première fois cet ordre se soit établi d'une manière en quelque sorte spontanée. Une fois adopté, il devient habitude. C'est chose tellement inévitable qu'on la voit se reproduire sans cesse, même dans la secte la plus minuscule, même dans celles qui poussent l'individualisme jusqu'à ses dernières limites. Chez les quacres eux-mêmes, impossible que tous parlent ou prient à la fois, et dans les assemblées darbystes chacun n'entonne pas quand il lui plaît son couplet à lui. Force est donc bien de reconnaître qu'il n'y a pas que l'acte religieux purement individuel, spontané, qui ait une valeur religieuse. Une participation « habituelle » aux usages établis, par conséquent un peu d'*opus operatum*, aura toujours un certain droit de cité en religion. Hors de là il n'y a pas, dans l'Eglise, de vie commune possible.

Mais, dira-t-on, cette participation par simple routine, sans que l'âme soit disposée à l'unisson, n'est-ce pas une forme de l'hypocrisie? — Nous voilà amenés au troisième point de vue d'où nous croyons pouvoir établir la légitimité de l'habitude en matière de religion, au point de vue *psychologique*.

Assurément, c'est une doctrine auguste et d'une haute spiritualité que celle qui enseigne que la véritable prière est celle de l'âme conversant avec Dieu d'une manière immédiate, que le seul acte religieux vraiment digne de ce nom est celui qui provient d'une impulsion du cœur, les pensées et les sentiments étant en parfait accord avec la parole et le geste. C'est là un postulat, un idéal qui, à ce titre, ne doit jamais être perdu de vue. Mais à prendre les choses telles qu'elles se présentent dans la réalité, cette thèse pourrait bien être plus belle qu'elle n'est vraie. Soyons francs devant Dieu; mais pour cela commençons par être francs et sincères vis-à-vis de nous-mêmes. Songeons à la confession que faisait un jour Luther : c'est qu'il n'avait jamais réussi à prier le Notre père avec un entier et parfait recueillement. Y a-t-il vu un motif pour ne plus le réciter du tout? Ce

fait en dit assez. Il nous enseigne en tout cas une chose : c'est que prétendre réaliser l'idéal d'une prière parfaite c'est s'abuser soi-même, et, de plus, qu'on n'a pas le droit de formuler pareille exigence à l'égard d'autrui.

Une certaine mesure de contrainte par l'habitude est non seulement naturelle et, vu l'humaine imperfection, inévitable ; elle est salutaire et psychologiquement indispensable. Car, en religion aussi, on ne procède pas seulement du dedans au dehors, mais tout aussi souvent du dehors au dedans. On passe par la forme pour arriver au fond. A travers les paroles on pénètre jusqu'à l'idée. L'action symbolique éveille les sentiments et les pensées qui y correspondent. Nous ne prononçons pas seulement une prière alors que nous y sommes poussés par un besoin de prier. L'esprit de prière peut survenir en nous tandis que nous prononçons les termes de la prière. Il est vrai, on peut parler et agir sans penser à ce que l'on dit et fait. Mais l'homme est doué d'une merveilleuse faculté d'adaptation qui permet à son âme de se mettre au diapason, de faire vibrer ses cordes à l'unisson de ce que profère la bouche. Il est entraîné et comme inspiré par le cantique que d'autres ont entonné et qu'il se met lui-même à chanter en chœur. Ses sentiments se laissent modeler et reçoivent l'empreinte qui leur vient du dehors.

Entrez dans une église catholique. Voici une personne prosternée devant une sainte image. Elle récite ses litanies incomprises tout en suivant d'un regard curieux les allants et les venants. Puis, le panier au bras, elle s'en va à ses affaires après avoir en passant trempé ses doigts dans l'eau bénite. Aspect éminemment répugnant pour notre sens protestant ! Et pourtant !... Nous osons risquer l'affirmation que dans ces instants de dévotion cette âme, vulgaire peut-être, mondaine, d'une vie terre à terre, est élevée ne fût-ce que d'un minimum au-dessus d'elle-même par le seul sentiment de remplir un devoir religieux et de se tenir dans la maison de Dieu. Plus que cela, nous ne craignons pas de soutenir que cette pratique, précisément en tant qu'habitude, par le fait de sa répétition régulière, peut agir à la longue sur les sentiments, les épu-

rant, les sanctifiant par un travail qui, pour être insensible, n'en est peut-être pas moins efficace.

Ou bien, rendons-nous dans un temple protestant. En voilà un qui dort pendant le sermon. Celui-là, pour sûr, ne comprend pas un mot de ce qui se dit. Il eût pu rester chez lui et y dormir tout à son aise. A quoi bon être venu au culte? Ce ne peut lui être d'aucun profit! — En êtes-vous bien sûr? La résolution à elle seule, le dimanche matin, malgré les fatigues d'une semaine de pénible labeur, d'aller au sermon, le trajet pour s'y rendre, l'effort, si faible soit-il, de recueillir ses esprits, de garder tout au moins le décorum, tout cela trouve son écho au dedans, même chez le dormeur qui ne peut suivre la prédication, et répand tout doucement une bonne semence dans son cœur. Il n'aura pas à regretter d'être venu ni de revenir le dimanche suivant, et quand ce serait par habitude, pour des raisons de convenance plus encore que par un amour bien vif de la Parole de Dieu. Une bénédiction repose sur la contrainte morale qu'un homme fait subir à sa nature inférieure à la seule fin de s'acquitter de ses devoirs religieux.

Que si, doctrinaires incorrigibles, nous persistons à nous inscrire en faux contre de semblables affirmations, soyons alors assez conséquents pour nier aussi la possibilité de toute éducation religieuse.

Dans son récent ouvrage intitulé *Religion et religions*, le philosophe Théobald Ziegler, parlant du sentiment de notre dépendance de l'infini, s'exprime comme suit : « Ce sentiment ne se trouve pas tout formé dans l'homme dès le premier commencement, et il ne se manifeste pas non plus chez tous les individus dès l'abord ni avec la même précocité. Des enfants bien élevés prient certainement longtemps avant d'avoir eux mêmes de la religion. Ils ont la moralité filiale de l'obéissance avant d'avoir la conscience pieuse du fini et de leur dépendance. »

Toute éducation, sans en excepter l'éducation religieuse, repose sur l'accoutumance. Elle vise, — et cela sans recourir d'abord à des motifs internes, à des arguments de l'ordre spirituel, mais par des raisons extérieures d'obéissance et de con-

venance, par une contrainte morale et souvent physique, — à assurer à l'enfant la possession personnelle d'un fonds moral. A la vérité ce fonds n'a de valeur réelle que lorsqu'il est intérieurement approprié. Mais c'est par voie d'habitude, d'une habitude qui exige de l'empire sur soi-même, qu'il s'acquiert le plus sûrement. Peut-être même ne s'acquiert-il que par ce moyen-là. Ou bien, pour rester conséquents, dirons-nous que les enfants ne devront aller à l'école que lorsque le besoin de s'instruire les y poussera eux-mêmes? qu'ils n'auront à témoigner du respect pour la vieillesse que lorsque d'eux-mêmes ils éprouveront ce respect? En cela, comme en toutes choses, il y a sans doute des exceptions, mais sont-ce les exceptions qui doivent constituer la règle?

Joindre les mains est l'expression du recueillement. N'est-ce pas aussi un moyen de faire naître le recueillement? Ou bien faudra-t-il que la mère pieuse renonce à la douce habitude d'apprendre à son enfant à joindre ses petites mains? qu'elle renonce à le faire régulièrement, chaque jour à la même heure, sans attendre qu'il soit spécialement disposé à prier? à le faire dans l'espérance que la disposition voulue, la *Stimmung*, se produira une fois ou l'autre, ne fût-ce même qu'au bout de vingt ans? La mère se contente de dire: « Voici comment il te faut faire, parce que c'est comme cela qu'on fait. » Elle le dit sans trop se préoccuper des distractions de l'enfant ni même de sa résistance éventuelle. Elle le fait sans craindre d'implanter l'hypocrisie dans son cœur. Dans bon nombre de cas elle le fait avec succès et par conséquent à bon droit. C'est autre chose qu'une vaine métaphore qui fait dire à la psychologie populaire que l'habitude est une seconde nature. Et l'on sait assez avec quelle puissance une semblable habitude peut ressaisir par réminiscence une âme, même après une longue interruption.

Ce qui est vrai de l'enfant ne l'est pas moins de l'adulte. Car, convenons-en sans fausse honte, sous le rapport moral et religieux les hommes ne dépassent jamais le stade de l'éducation. Les actes symboliques accomplis en commun, en vertu de la coutume religieuse ou ecclésiastique, sont un moyen

inappréciable d'éveiller les pensées, de provoquer les sentiments indiqués par ces actes, voire chez ceux à qui ces pensées, ces sentiments sont le moins familiers. Pour la grande masse des hommes, ce moyen est tout simplement indispensable. Ils ont besoin de ces soutiens extérieurs, lesquels, du reste, par le fait même de l'habitude, finissent par devenir pour eux un point d'appui intérieur, moral. Accuserons-nous de manque de sincérité celui qui fréquente le culte public par égard pour ce qu'on appelle les convenances, pour obéir à la coutume générale? Quelque défectueux que puissent être ses motifs, quelque égoïstes que soient à l'ordinaire ses pensées, quelque terrestres ses désirs, il n'en est pas moins vrai qu'au moment où il s'associe à ces actes religieux, son âme est meilleure, les aspirations en sont plus nobles qu'aux heures où l'égoïsme y règne sans entraves ni contrepoids.

Après cela, il faut certainement, — chose qui pour nous s'entend de soi, — qu'il y ait chez le pratiquant un minimum de spontanéité et de bon vouloir. Il faut qu'il ait la conviction de remplir un *devoir*, l'intention, si peu éclairée, si voilée soit-elle, de faire une chose qui lui soit à salut et puisse être agréable à Dieu. C'est ici que nous touchons à la limite des droits de l'habitude. Lorsque ce minimum fait défaut, lorsque la pratique de l'habitude s'inspire, non du sentiment du devoir, d'un besoin de conscience, mais d'un calcul intéressé, en d'autres termes, quand l'égoïsme de l'homme naturel non seulement subsiste à côté de l'obéissance à la coutume ecclésiastique, mais est lui-même, directement, le motif de cette obéissance, alors se produit ce culte de la simple forme qui comprime et étouffe la piété elle-même, ou, qui pis est, cette abominable hypocrisie, cette démoralisante piété de comédie contre laquelle on ne saurait s'élever avec trop de vigueur. Seulement, ces vices-là, on aurait grand tort de les imputer à l'habitude comme telle, — à prendre ce mot au sens objectif ou au sens subjectif. La faute en est à la démoralisation de l'entourage, à la corruption du milieu qui représente la coutume et exerce sur les individus son influence éducatrice.

La reconnaissance de la réalité de ce danger ne nous auto-

rise en aucune façon à méconnaître ce fait : c'est que l'habitude est en toute religion et dans toute religiosité un élément non seulement essentiel et de grande influence, mais un élément légitime, aussi certainement que sans habitude il n'y a pas d'éducation possible et que, tant que nous n'aurons pas cessé d'être hommes, nous avons besoin d'être éduqués sous le rapport de la religion.

III

Il y a quelques dizaines d'années on entendait souvent dire que la religion était en péril. C'était à l'occasion de telle nouvelle loi scolaire réduisant le nombre hebdomadaire des leçons de religion, ou à propos de la nomination de tel ou tel professeur de théologie. On s'est ri, alors, de cette inquiétude du grand nombre. C'était folie, démontrait-on par *a* plus *b*, de croire que la religion puisse jamais courir un danger. Et l'on avait raison si l'on avait en vue quelqu'une des définitions usuelles de l'idée générale de religion. Mais ceux qui croyaient la religion en danger pensaient à tout autre chose. Pour eux il s'agissait de la religion en tant que coutume ecclésiastique. Ils songeaient à cette atmosphère spirituelle au sein de laquelle l'individu s'éveille, grandit, est appelé à vivre ; à ce milieu moral où il se forme et s'accoutume à la piété. — Pourquoi, aujourd'hui, est-il moins souvent question de « religion en péril » ? Est-ce uniquement parce qu'on aurait reconnu que cette crainte était chimérique ? Ne serait-ce pas plutôt parce que l'expérience, en partie du moins, lui a donné raison ? parce que la coutume ecclésiastique est à plus d'un égard gravement compromise ? parce qu'en bien des lieux c'est à peine si elle subsiste encore ?

La religion au sens subjectif, disons : le besoin religieux pour autant qu'il est fondé dans la nature même de l'homme, — certainement il n'existe pas, de nos jours, à un moindre degré qu'à d'autres époques. Ce dont nous souffrons, le voici : c'est que l'action exercée sur l'individu par la religion n'est plus, comme elle l'était autrefois, une chose qui va sans dire, — et c'est pourtant la condition *sine qua non* d'une action

saine et normale, qu'elle puisse s'exercer comme allant de soi. De là, aujourd'hui, ces congrégations restreintes qui, sous une forme ou sous une autre, organisent leur vie religieuse de leur propre chef, comme bon leur semble. Les esprits supérieurs, de leur côté, trouvent moyen de s'arranger à leur convenance. Mais les autres? le gros monceau? ceux qui forment l'immense moyenne? Il en est d'eux comme de ces sapins qui croissent au milieu de la forêt. Ils ont les racines faibles, leurs tiges sont grêles. Soutenus par leur entourage, s'appuyant les uns les autres, ils grandissent, ils s'élancent, cherchant et, à leur manière, trouvant la lumière du ciel dont ils ont besoin. Abattez les arbres environnants, de telle sorte que votre sapin se trouve placé tout à coup à la lisière du bois : le premier orage le renversera. Il n'était pas fait pour affronter pareille épreuve.

Mais, n'appartenons-nous pas tous à cette moyenne? Il serait, me semble-t-il, utile que nous voulussions bien en convenir plus franchement qu'on n'a coutume de le faire. Tous nous sommes placés entre ces deux pôles, celui de la religion simple habitude, et celui de la religion vie intime, cachée en Dieu. Or de même que la première ne saurait se passer d'un ingrédient, si minime soit-il, de la seconde, pareillement il faut à la religiosité même la plus sublime, la plus éthérée, un résidu de religion d'habitude. Il le lui faut dans l'intérêt de sa santé et pour le maintien de l'équilibre intérieur. Quant à la proportion de cet élément, elle dépendra naturellement du degré de culture générale, d'autonomie intellectuelle, de maturité morale. Plus le degré de culture est inférieur, plus aussi sera grand le pouvoir, le besoin et partant le droit de l'élément d'habitude. Mais peut-être sera-t-il permis d'ajouter ici que celui qui, au point de vue de son développement spirituel, dépasse le niveau commun, celui qui en est venu à ne plus considérer telle ou telle cérémonie religieuse comme essentielle ou comme nécessaire en soi, celui-là n'en sentira pas moins ou, plutôt, il n'en devrait sentir que plus vivement qu'il est de son devoir de ne pas se séparer de son entourage naturel.

La religion, quelle que soit la définition qu'on en donne, n'est pas, nous l'avons déjà dit, un fait simple, une gran-

deur fixe, tombant telle quelle du ciel. Dans sa suprême pureté et sa perfection idéale, elle est quelque chose d'individuel. Mais pour ce qui est de son origine, elle procède du milieu où l'homme grandit et par conséquent, dans la plupart des cas, de la religion populaire, partie intégrante de la coutume nationale. Moins un individu est doué d'indépendance spirituelle, moins il y a en lui l'étoffe d'un génie, — ce qui sera toujours l'exception, — plus sera grande, dans son développement religieux, la part de l'habitude. Comment nous étonner, dès lors, et pourquoi être scandalisés, s'il se trouve que même une piété devenue plus intime, plus personnelle, conserve encore les vestiges de son milieu humain ? si nous la voyons traîner après elle des lambeaux de la tradition et considérer comme un élément nécessaire, constitutif de la religion ce qui peut-être n'en est qu'un simple accessoire ? Ne voit-on pas des personnes très pieuses s'ériger en défenseurs à outrance de choses absolument indifférentes, comme si le salut lui-même en dépendait ? Pourquoi cela ? Parce que, à vrai dire, ce sont bien souvent les idées accoutumées, ce sont les textes scripturaires, les formes de prière, les versets de psaume ou de cantique auxquels on a été de tout temps habitué ; peut-être même, qui sait ? telle ou telle inflexion de voix, la vue de telle image, le parfum de l'encens, — ce sont ces choses-là qui ont seules le pouvoir de provoquer les émotions pieuses, de mettre en jeu les sentiments religieux dans la mesure où l'humaine nature en est susceptible, cette nature infirme qui ne peut jamais se soustraire entièrement aux impressions des sens. Cela est si vrai que même des innovations qui constituent une amélioration réelle, des réformes qui réalisent incontestablement un progrès, n'ont pas d'effet plus certain que celui de porter le trouble dans un grand nombre d'âmes.

On sait ce que disait un jour Rothe : c'est que le piétisme ne sera jamais qu'une religion à l'usage de certaines personnes à part, qu'il ne saurait devenir la religion de tout un peuple. La même chose peut se dire de toute conception trop épurée, trop haute, trop abstraite de la religion. Elle s'applique à une religiosité « éclairée », rationnelle, philosophique non moins qu'au piétisme. Une telle conception est bonne pour ceux qui, grâce

à leurs lumières, se sont dégagés des liens de la coutume religieuse populaire. Il faut bien qu'il y ait des hommes qui, de temps à autre, se donnent pour tâche de remuer la masse pour l'élever au-dessus de la simple habitude et lui remettre l'idéal sous les yeux. Loin de nous la pensée de le méconnaître. Mais pas trop n'en faut, et il ne faudrait pas qu'il en vînt trop souvent. L'isolement religieux ne vaut rien au point de vue de l'hygiène morale. Il devient surtout nuisible quand les isolés, se parquant aux deux extrêmes, abandonnent la masse à elle-même. C'est bien alors qu'on a raison de dire que la religion est en péril. Non pas, encore une fois, qu'il y ait rien à craindre pour la religion comme telle, mais bien pour la continuité de la coutume religieuse et partant pour la nation elle-même ; car agir de la sorte c'est ébranler, peut-être même est-ce ruiner irrémédiablement la base indispensable de son existence morale.

Il est donc légitime, — telle sera notre conclusion, — que l'or du pur amour pour Dieu s'allie à une certaine quantité de ce bronze qui se compose de crainte de Dieu tout ordinaire, d'un sentiment en apparence superficiel des convenances, et d'une vie réglée par la simple habitude. Cela est légitime dans l'intérêt de la solidité du métal et de son usage courant dans la pratique de la vie. Le taux de l'alliage sera d'autant plus fort que l'or dont il s'agit n'est pas destiné à servir de parure, mais qu'il doit passer, à l'état monnayé, par un plus grand nombre de mains ou, pour parler sans figure, que la religion dont il est question sera celle d'une église populaire ou nationale. Une église reposant sur le principe du *multitudinarisme* n'est possible qu'à la condition qu'on respecte les droits de l'habitude en religion. Et en fait, quiconque voit dans la religion autre chose encore qu'une affaire privée ou que le monopole d'une société fermée, quiconque y voit un intérêt vital de la vie nationale, respectera sans nul doute les coutumes religieuses en vigueur. Il sera en général disposé à user de quelque indulgence dans ses jugements sur les motifs qui font agir ceux qui s'y conforment. Mais ce n'est pas assez. Il faut encore savoir pourquoi on éprouve ce respect et use de cette indulgence. Il faut oser se dire à soi-même et aux autres qu'on en a le droit et qu'on a pour cela de bonnes raisons.

Il s'ensuit que le devoir d'un pasteur intelligent et consciencieux sera, non pas de présenter telle habitude ecclésiastique comme étant sans valeur, bien moins encore d'en parler avec dédain ou sur un ton de plaisanterie, mais plutôt de la cultiver, c'est-à-dire de l'ennoblir, de la spiritualiser. Ceux qui l'observent et la pratiquent, extérieurement peut-être mais pieusement, il s'efforcera de les amener à en saisir la vraie signification, à prendre conscience de l'idée à laquelle elle sert d'enveloppe. Il aura à cœur de faire revivre toujours de nouveau, dans cette forme traditionnelle, l'esprit qui lui a donné naissance et y a cherché son expression symbolique. Je n'ai jamais compris que des théologiens soi-disant attachés à une église de multitude puissent avoir le cœur assez léger pour manquer de piété envers des coutumes établies dans cette église, pour demeurer indifférents quand ils les voient attaquer et déraciner; qu'ils se donnent si peu de peine pour maintenir et défendre des usages religieux qu'ils devraient être les premiers à savoir apprécier pour ce qu'ils sont : d'indispensables moyens pédagogiques. Pitoyable doctrinarisme que celui qui se console à la pensée superficielle qu'il s'agit là de « simples habitudes » et non de la religion elle-même. Méconnaître la tâche pédagogique de l'Eglise, lui contester son caractère éducatif lequel implique la discipline morale de la coutume, manquer de respect à l'habitude ecclésiastique, c'est nier la condition d'existence d'une église populaire. Celle-ci perd, à ce compte-là, sa possibilité et sa raison d'être.

La motte de terre où la plante est enracinée n'est pas la plante elle-même. Elle ne fait pas partie de son essence et ne rentre pas dans la notion même de la plante. Mais arrachez-en la plante : elle sèchera, que ce soit par les chemins ou dans un herbier, peu importe. L'habitude religieuse n'est pas la religion, tant s'en faut, et ne doit jamais être confondue avec elle. Mais la religion a l'habitude pour terroir natal et pour sol nourricier. Si vous l'en séparez, elle dépérit. Conservons-en ce qu'il est encore possible de conserver !

FAITS DIVERS

Programme de la Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne pour l'année 1893.

Dans leur session tenue le 11 septembre et jours suivants, les directeurs de la Société ont prononcé leur jugement sur quatre mémoires reçus sur les deux premiers sujets de concours proposés en 1891.

Aucun mémoire ne leur était parvenu sur le *Confessionnalisme au sein de l'Eglise réformée dans les Pays-Bas*, sujet proposé en 1890.

Les auteurs de trois des quatre mémoires qui ont été reçus, tous trois écrits en allemand, se sont proposé de répondre à la question suivante :

Que faut-il entendre par l'ordre moral de l'univers ? Quels sont les motifs philosophiques qu'on a de l'affirmer ? Et dans quelle relation cette affirmation se trouve-t-elle avec la foi religieuse ?

Le premier de ces travaux, marqué de la devise *Dem thätigen Menschen, etc.* (Gœthe), a dû être écarté comme ne répondant aucunement aux questions posées. La méthode suivie par l'auteur était défectueuse ; au lieu de philosophie il donnait de la dogmatique, et prenait la chose à prouver pour point de départ. Son exposé de ce qu'il faut entendre par l'ordre moral de l'univers était superficiel et insuffisant, cet ordre se réduisant à ses yeux à la puissance du bien au dedans de l'homme. Sa pensée ne dépassait ainsi pas le monde moral, et l'*ordre* moral dans l'univers n'était plus que la destination morale

enseignée par Dieu à l'homme. Quant aux raisons philosophiques d'affirmer un ordre moral dans l'univers, ce travail ne les indiquait guère, en même temps qu'était très faible la réfutation des objections que soulèvent les vues de l'auteur. — La troisième partie à son tour ne pouvait que pécher par la base, l'auteur ayant déjà dans la première assis l'affirmation de l'ordre moral universel, non sur la philosophie, mais sur la foi ; à quoi s'ajoute que l'auteur n'y avait rien mis de ce que l'on demandait, c'est-à-dire un exposé des rapports entre l'affirmation de l'ordre moral et la foi religieuse. — Enfin l'auteur avait consacré une partie considérable de son mémoire à une histoire de la philosophie, dépourvue de toute originalité et inutile pour la solution de la question proposée.

Le second mémoire examiné par les directeurs avait pour devise les mots de Lenau : *Die Erde ist, und was sie hat, etc.* et l'auteur s'en révélait comme un homme de talent. Sur maint point traité par lui les juges lui donnaient leur assentiment. Toutefois l'exposé de ses idées manquait d'unité et de suite ; les considérations téléologiques dans lesquelles il entrait, tout en renfermant beaucoup de bonnes choses, perdaient leur valeur par le fait qu'il ne tenait pas compte des objections, et dans la définition de l'ordre moral de l'univers, sa pensée, à lui aussi, s'arrêtait exclusivement à la nature morale de l'homme. Quant à sa seconde partie, elle donnait autre chose que ce que l'on demandait. En effet, il ne s'agissait pas de savoir s'il existe une conception de l'univers qui puisse conduire à y affirmer un ordre moral, mais s'il existe au point de vue philosophique des motifs de l'affirmer ; c'est ce que l'auteur avait négligé de distinguer ; en outre il n'avait pas soumis les objections à un examen attentif. — Enfin la troisième partie ne donnait pas non plus de réponse à ce qui avait été demandé, en dépit du titre, auquel en réalité le contenu ne répondait pas. Ici encore, l'auteur partait de la nature morale de l'homme et montrait comment celui-ci, en qualité d'être moral, parvient à la connaissance de Dieu ; de fait, il renversait le problème. — Aussi, malgré les excellentes choses contenues dans ce mémoire, les critiques qu'il soulevait

ont paru trop graves aux directeurs pour qu'il leur fût permis de le couronner.

Un troisième mémoire, portant la devise *Die erste Bedingung* (Hilty), a été examiné. Ici les avis ont varié. Tous les juges, il est vrai, étaient d'accord que ce travail présentait beaucoup de choses excellentes et fort bien dites ; mais, si pour quelques-uns c'était un motif de passer par dessus les critiques qu'ils reconnaissaient devoir être faites, d'autres au contraire attribuaient une plus grande importance aux défauts signalés. L'on regrettait surtout que l'auteur n'eût désigné que l'expérience comme source de la connaissance et comme base philosophique de l'affirmation d'un ordre moral universel, tandis qu'il eût fallu montrer comment de l'expérience on parvient à cette affirmation. En outre, l'auteur posait sans doute, mais ne démontrait pas, du moins pas d'une manière suffisante, une connexion entre l'ordre physique et l'ordre moral. Enfin il développait la notion difficilement acceptable d'un bien moral objectif, qu'il se représentait même comme préexistant. Quelques graves que parussent ces dèfauts, les directeurs ont estimé que ce mémoire, sans fournir la solution du difficile problème proposé, constituait un louable essai de solution. La conclusion de leurs délibérations fut en conséquence d'offrir à l'auteur la médaille d'argent de la Société avec une somme de deux cent cinquante florins, et d'admettre ce mémoire dans ses publications. S'il accepte la chose et permet d'ouvrir le billet contenant son nom et son adresse, on lui communiquera les observations des directeurs, afin qu'il puisse en faire son profit avant la publication de l'ouvrage.

Le second des sujets de concours proposés en 1891 était formulé comme suit :

La Société demande : *Un travail scientifique présentant une étude comparative de ce que l'on trouve dans les différents écrits de l'Ancien et surtout du Nouveau Testament touchant la nature et l'étendue de la paternité de Dieu à l'égard des hommes, avec l'indication de l'influence exercée sur la vie religieuse par les diverses manières de l'envisager.*

Un seul mémoire, écrit en hollandais, sous la devise *Het*

godsdienstig gevoel eischt, etc. (Pierson) était parvenu sur ce sujet à la Société. Les directeurs ont été généralement d'accord pour trouver que l'auteur s'était rendu la tâche trop aisée. L'absence de méthode scientifique, de division régulière du sujet et de vues sur la marche historique progressive des notions passées en revue, constituait des défauts de fond que les faiblesses de la grammaire et du style ne faisaient qu'aggraver. Sans doute l'auteur traitait successivement les passages bibliques relevant du sujet, mais il s'abstenait complètement de l'étude comparative des conceptions, parfois très divergentes, des écrivains bibliques. Ce qu'il donnait au sujet de la nature des rapports paternels de Dieu avec les hommes était sans portée, et ses recherches quant à l'étendue assignée à ces rapports n'avaient évidemment point été serrées. Enfin il avait mal compris la seconde partie du sujet proposé, et n'avait en aucune façon relevé les difficultés inhérentes à cette question. On n'a donc pas pu songer à couronner ce mémoire.

Les directeurs ont ensuite décidé de retirer du concours la question relative au *Confessionnalisme au sein de l'Eglise réformée dans les Pays-Bas*, et de mettre au concours les trois questions suivantes, dont la première est presque la même que la seconde de celles proposées en 1891.

1° A faire parvenir avant le 15 décembre 1894 :

I. La Société demande : *Une étude comparative de ce qui se trouve dans l'Ancien et le Nouveau Testament touchant la nature et l'étendue de la paternité de Dieu à l'égard des hommes, avec l'indication de l'influence exercée sur la vie religieuse par les diverses manières de l'envisager.*

II. La Société demande : *Un exposé critique de l'eudémonisme appuyé sur l'histoire.*

2° A faire parvenir avant le 15 décembre 1895 :

III. La Société demande : *Une étude scientifique de l'ascétisme au sein de l'Eglise chrétienne.*

Tout mémoire qui parviendra à la Société après le terme fixé sera exclu du concours.

Les mémoires traitant du troisième des sujets proposés en 1891, sur le *Régime administratif colonial des Indes néerlan-*

daises, ainsi que des deux premiers proposés en 1892 sur *Les sources d'où découlaient, suivant les Israëlites jusqu'à la fin du premier siècle de notre ère, leurs connaissances religieuses et morales* et sur *La place qui revient à l'imagination dans la religion*, doivent être rendus avant le 15 décembre 1893, et avant le 15 décembre 1894 ceux qui traitent du troisième sujet mis au concours en 1892, sur *Les rapports réciproques entre l'Eglise et l'Etat dans les Pays-Bas depuis la réformation.*

Pour les conditions du concours voir la fin du « Programme » pour 1892, publié dans cette Revue, livraison de Janvier 1893, page 91.

Adresser les manuscrits, avec le bulletin cacheté, *franco* au secrétaire de la Société, M. J. KNAPPERT, Dr en théologie, professeur à *Amsterdam.*

BULLETIN

THÉOLOGIE

Ed. Kœnig. — Introduction a l'Ancien Testament[1].

L'Allemagne protestante nous a, dès longtemps, accoutumés à recevoir d'elle des manuels d'une incomparable valeur scientifique. Ces dernières années, en particulier, ont vu paraître les premiers volumes de deux grandes collections d'ouvrages théologiques, représentant les diverses tendances qui se partagent le monde universitaire de notre époque. De courageux éditeurs, gens aux reins solides, ne craignent pas d'entreprendre la publication de ces séries considérables de volumes, qui embrassent tout l'ensemble des disciplines de la théologie ; il faut croire qu'ils sont récompensés de leur audace, car on les voit recommencer. Heureux les étudiants auxquels on offre, dans des écrits émanés des plumes les plus autorisées, la moelle même de l'enseignement professoral, et qui, pour préparer leurs examens, n'ont plus à fatiguer leurs yeux et leur cerveau à lire des cahiers mal écrits! Heureux professeurs, ajouterons-nous, auxquels on accorde de la sorte, et en abondance, le plaisir de pouvoir indiquer à leurs élèves de bons et solides manuels, plaisir que nous connaissons si peu, nous autres professeurs de langue française!

Je fais allusion ici à deux collections importantes, inspirées par deux points de vue critiques différents : d'une part le *Grundriss der theologischen Wissenschaften*, édité par la librairie Mohr de Fri-

[1] *Einleitung in das Alte Testament, mit Einschluss der Apokryphen und der Pseudepigraphen Alten Testaments.* Von Eduard Kœnig, Dr Phil. et Theol., ord. Prof. der Theologie. — Bonn, Ed. Webers Verlag (Julius Flittner) 1893. — XII et 580 pages. Prix: 11 marcs.

bourg en Brisgau, et dont le premier volume, paru en 1891 et dû à la plume du prof. Cornill de Kœnigsberg, traite de l'introduction à l'Ancien Testament. Parmi les collaborateurs de cette première série, je relève les noms de Harnack et Kaftan, de Berlin; Guthe et Heinrici, de Leipzig. Herrmann, Achelis, Jülicher et Mirbt, de Marbourg, etc. La simple mention de ces noms fera connaître la portée de l'entreprise en question, et aussi, accusera la tendance critique que reflètent les manuels de cette série. La deuxième collection est celle que publie l'éditeur Flittner de Bonn; elle a pour titre *Sammlung theologischer Lehrbücher* et pour auteurs: C. von Orelli et B. Riggenbach de Bâle; Buhl de Leipzig; Meinhold et Sieffert de Bonn; Knoke de Gœttingue, etc. Elle représente donc l'école critique modérée. C'est au premier volume de cette série-ci, qui a paru il y a trois mois, l'*Introduction à l'Ancien Testament*, du professeur Edouard Kœnig, de Rostock, que je désire consacrer la notice qui va suivre.

Le Dr Kœnig est, on le sait, un des hébraïsants les plus réputés de notre temps. Comme grammairien, il est au premier rang, et son *Système de la grammaire hébraïque*, dont le premier volume a paru en 1881, est le résultat de ses recherches approfondies et originales dans ce domaine. Il s'est fait connaître et estimer du monde théologique par des écrits de haute valeur, tels que *La notion de l'inspiration de l'Ancien Testament* (1882) et ses *Problèmes principaux de l'histoire religieuse de l'ancien Israël* (1884). Il a publié, dans une des grandes revues allemandes, une série d'articles relatifs à ce dernier sujet: *Contributions à la reconstruction positive de l'histoire religieuse de l'ancien Israël.* Dans ces articles, comme dans les *Problèmes principaux*, Kœnig s'inscrit en faux contre les conclusions de certaines écoles critiques de notre époque qui veulent faire du Dieu monothéiste des Hébreux le produit d'un développement continu, qui aurait commencé au degré le plus inférieur pour en arriver à la notion d'un Dieu esprit transcendant. L'auteur étudie avec une pénétration critique, une sûreté scientifique et un bons sens remarquables, les diverses hypothèses sur lesquelles repose la théorie moderne de l'évolution religieuse d'Israël. Je cite encore ici les *Faux extrêmes de la critique contemporaine*, brochure dans laquelle Kœnig relève les exagérations et les conclusions erronées de certaines écoles de notre temps.

Avec l'*Introduction* de Kœnig, nous abordons un ouvrage qui, à tous égards, honore grandement la science. Erudition prodigieuse,

richesse des matières traitées, largeur de vues, conception sérieuse de l'isagogique, l'ouvrage est remarquable à tous ces points de vue. Qu'on jette un coup d'œil sur la table des matières, et l'on verra quelle envergure l'auteur a donnée à son œuvre. L'ouvrage comprend quatre parties bien distinctes, que les introductions à l'Ancien Testament présentent rarement réunies et formant un tout compact. C'est, d'abord, une étude des sources et des destinées du texte hébreu de l'Ancien Testament, dans laquelle Kœnig traite de tout ce qui concerne les manuscrits, de leur état plus ou moins parfait de conservation, des causes qui ont entraîné les altérations volontaires ou involontaires apportées au texte ; des témoignages que fournissent les versions sur l'état ancien de ce texte. Il y a là 130 pages, magistralement conçues, destinées aux spécialistes plutôt qu'aux étudiants, et qui répondent de la façon la plus rigoureuse à la tendance actuelle de vouer une attention spéciale à tout ce qui est *lower criticism*, comme disent encore les Anglais. Je suis, pour mon compte, très reconnaissant à l'auteur de la place qu'il accorde à l'exposé des questions de paléographie et d'épigraphie sémitiques, dans la mesure où celles-ci intéressent l'Ancien Testament. Ce sont là des matières sur lesquelles on a, jusqu'à présent, dirigé trop rarement l'attention des étudiants, comme si elles constituaient une étude superflue.

Puis vient l'introduction spéciale aux différents livres de l'Ancien Testament (pages 134-436). Kœnig présente un exposé lucide, bien mené et suffisamment complet, de la question du Pentateuque. L'auteur a adopté, pour les autres écrits de l'Ancien Testament, la méthode de l'*examen par ordre chronologique*, contestable à certains égards, ainsi que nous le verrons plus loin. Il groupe les livres non pas d'après l'ordre du canon hébreu, mais d'après leur *nature*, réunissant tout ce qui est documents historiques proprement dits, puis tout ce qui est d'origine prophétique, et, enfin, tout ce qui a une portée didactique.

La troisième partie de l'ouvrage renferme l'histoire de la triple formation du canon hébreu. Nul ne niera que ce ne soit là un des chapitres les plus embarrassants, mais aussi les plus importants de l'isagogique : les récents travaux de Robertson Smith (1881), de Buhl (1891), de Wildebœr (1891) et de Ryle (1892) le prouvent suffisamment.

A la suite, vient une étude de la littérature apocryphe et des pseudépigraphes de l'Ancien Testament. A elle seule déjà, cette

partie de l'ouvrage constitue un tout d'une grande valeur, que l'on ne rencontre pas ordinairement, dans les manuels isagogiques, et qui est conçu de manière à orienter le lecteur d'une façon très précise et très complète dans ces matières.

Enfin dans une série de paragraphes composant la dernière partie, Kœnig étudie l'histoire et les règles principales de l'interprétation de l'Ancien Testament, chez les Juifs d'abord, chez les chrétiens ensuite.

Si, maintenant, nous examinons l'ouvrage dans son ensemble, et que nous en recherchions les principales qualités de forme et de fond, nous serons tout d'abord frappé de l'extraordinaire érudition qu'il révèle et sur laquelle il est construit. L'auteur a mis en œuvre tout ce que la science de l'Ancien Testament a produit jusqu'ici d'ouvrages généraux ou de travaux de détails, répandus souvent dans des revues plus ou moins accessibles, et que Kœnig a dépouillés avec un soin et une conscience exemplaires. Rien ne lui a échappé, dans ce domaine de la littérature exégétique et isagogique, domaine immense et qui va s'élargissant, se compliquant tous les jours. On éprouve, à cet égard, une impression de bienfaisante sécurité, et l'on ne saurait assez remercier l'auteur de ne s'être pas contenté de produire une œuvre originale, très personnelle et fortement travaillée, résultat de longues années de recherches patientes, mais encore d'avoir ajouté à ses propres labeurs le résultat, soumis à un rigoureux contrôle, du labeur d'autrui. Dans le développement de ses idées, il soumettra donc celles de ses devanciers à un examen des plus minutieux, juste, mais jamais malveillant, et dépourvu de tout esprit de dénigrement. Si je relève ce fait, c'est qu'il n'est, malheureusement, pas rare de voir certains auteurs mêler à leur comptes rendus et à leur critique, ces coups de pointe et ces grains de poivre qui ne sont rien moins qu'aimables et qui, en deux ou trois phrases méchantes, saccagent et vilipendent le produit d'un long travail patiemment poursuivi. La controverse, chez Kœnig, est courtoise, comme doit l'être celle d'un vrai savant.

A côté de cette extraordinaire érudition, il faut signaler un double caractère qui est très frappant dans le livre de notre auteur : son indépendance et sa pondération en matière de critique. Il serait en effet difficile de dire de lui : il est de telle école, et non pas de telle autre. Ce que l'on est bien vite amené à reconnaître, c'est qu'il n'est inféodé à aucun parti, et qu'il ne cherche, ni à stupéfier les uns par l'audace de sa critique, ni à exaspérer les autres par la

timidité de ses conclusions. Quelques auteurs, jouant agréablement du scalpel et toujours préoccupés de découvrir au moins quelques versets inauthentiques, dans le cours d'un livre long de trois chapitres, se font forts de disséquer, avec une *maestria* digne d'un meilleur objet, tel ou tel petit prophète dont l'écrit présente pourtant, aux yeux d'un savant ordinaire, tous les caractères désirables de l'unité; on se fait ainsi, et à fort bon marché, la réputation d'un critique pénétrant, d'un homme *très fort!* Kœnig, trop respectueux de l'opinion d'autrui pour la réfuter par de simples dénégations, prend la peine de l'examiner et de la critiquer avec sérieux; on s'en rendra compte, à propos d'Osée, de Sophonie, etc. Mais, d'autre part, lorsque les objections de l'isagogique lui semblent fondées, il n'éprouvera ni embarras ni remords, à déclarer que l'opinion courante est mal fondée, et qu'il faut changer tout cela en bonne connaissance de cause. C'est ce qu'il fait, à propos d'un certain nombre de suscriptions des psaumes, par exemple; à propos du prologue de Job et des discours d'Elihou; de certaines parties du Premier Esaïe et des 27 chapitres du Second; des six derniers chapitres de Zacharie, du livre de Daniel tout entier. Je cite quelques exemples pris au hasard sans vouloir entrer ici dans l'examen de ces graves questions. Je mentionnerai comme m'ayant particulièrement intéressé, tout ce qui concerne la question de l'*état du texte hébreu*, avant et pendant l'époque massorétique; l'exposé de la question des documents du Pentateuque; celui des raisons qui ont poussé les prophètes à écrire; le résumé des questions qu'a soulevées le livre de Daniel, remarquable étude aux deux points de vue linguistique et historique; enfin les pages consacrées à établir les rapports qui doivent exister, aux yeux de celui qui étudie nos saints Livres, entre l'Ancien et le Nouveau Testament, et à exposer l'idée du développement qui se poursuit de l'un à l'autre.

Ce qui me paraît constituer le mérite essentiel et le caractère spécial de l'ouvrage de Kœnig, c'est l'importance qu'il attribue à la preuve linguistique. La première partie renferme, à cet égard, des règles et des développements dans le détail desquels il ne m'est pas possible d'entrer ici, mais qui font bien connaître le prix qu'il convient d'attacher, dans l'étude des documents scripturaires, aux données grammaticales et lexicographiques. Et, à ce propos, le lecteur notera avec une réelle satisfaction les conclusions auxquelles Kœnig arrive par ce moyen. En opposition aux tendances de certaines écoles dont les affirmations, trop souvent lancées à la

légère, semblent faire loi dans divers milieux scientifiques, Kœnig, se basant sur des recherches personnelles approfondies, dont il avait déjà consigné en partie le résultat dans son *Lehrgebäude*, établit que des règles *peuvent* être posées, et que la critique des documents bibliques peut tirer des lumières très précieuses de cet ordre de preuves. Outre ce que contient, à cet égard, l'*introduction* elle-même, il faut étudier aussi ce que l'auteur a exposé dans deux de ses précédentes publications : dans sa dissertation de 1879, intitulée *De criticae sacrae argumento e linguae legibus repetito*, et, en tout dernier lieu, dans son article des *Theologische Studien und Kritiken*, 1893, second cahier : *La preuve linguistique dans la critique littéraire*. Dans ces divers écrits, Kœnig soutient que, quelles que soient les retouches qu'ait pu et dû subir, à diverses époques, le texte de l'Ancien Testament, nous pouvons, par l'étude des vestiges grammaticaux, plus encore que par celle des éléments lexicographiques, parvenir encore jusqu'aux couches profondes qui représentent à nos yeux le fond primitif et original de ce texte (*Theol. Stud. und Krit.*, p. 449) ; que les éléments grammaticaux sont ceux qui résistent le mieux à l'action du temps et aux influences étrangères, et que c'est eux, par conséquent, qu'il faut interroger d'abord, pour arriver à déterminer l'âge possible d'un document littéraire (*Theol. Stud. und Krit.* p. 455). L'ouvrage principal de Kœnig contient là-dessus le résultat de toutes les recherches, si minutieuses et si délicates, qui ont rempli ses loisirs de professeur. Je cite comme ayant une valeur très particulière à cet égard : les pages 151-154, traitant des caractères grammaticaux et des différences linguistiques du Pentateuque, et, au cours de l'étude des trois grands documents, tout ce qui concerne les particularités de chacun d'entre eux. Pour ne citer qu'un exemple, on est frappé de l'importance que peut revêtir l'emploi d'un simple pronom, celui de la première personne du singulier, qui est presque exclusivement *ânôkhî* dans les écrits les plus anciens, tandis que, plus on descend dans l'histoire de la littérature hébraïque, plus on rencontre souvent le terme équivalent *anî*. Cette constatation, déjà faite par Böttcher dans sa grammaire, a été confirmée de la façon la plus catégorique par les travaux de Kœnig, voyez *Theol. Stud. und Krit.*, p. 464-468, et plusieurs passages de l'*Introduction* Ainsi, à propos du second Esaïe, Kœnig constate qu'*anî* est employé 70 fois, tandis qu'*ânôkhî* ne l'est plus que 20 fois. Mais ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans les détails de cette partie de l'ouvrage ; je

me bornerai à dire qu'on y reconnaît la main d'un maître, et que les principes posés et développés par l'auteur (p. 150) me semblent absolument incontestables et dignes d'êtres appliqués en toute confiance. Or, nous ne le savons que trop, rien n'est plus difficile que d'être modéré, dans l'emploi de la preuve linguistique, et nous avons vu se produire trop d'exagérations et d'abus dans ce domaine, pour n'être pas rendus circonspects dans l'usage que nous faisons des données grammaticales et lexicographiques. Kœnig lui-même met les isagogistes en garde contre les conclusions exagérées qui ont cours aujourd'hui ; il montrera, par exemple, que le fait de l'emploi d'un même terme ou d'une même expression, par deux auteurs déterminés, ne saurait impliquer la simultanéité de date, ou même l'identité des auteurs (p. 359). L'exagération contraire existe, d'ailleurs ; à côté de ceux qui attribuent à la preuve linguistique une valeur trop exclusive, il y a ceux qui, de parti pris, font fi de toutes les données de cet ordre et qui, d'un trait de plume, décrètent souverainement la date à assigner aux écrits de l'Ancien Testament... comme s'il n'existait aucune possibilité de poser les jalons de l'histoire de la langue hébraïque, comme si, dans la détermination des époques littéraires, nous en étions toujours réduits à des impressions purement subjectives ! Il faut voir, à ce propos, de quelle façon justement sévère et avec quelle rigueur scientifique Kœnig répond aux affirmations, aux *neoum* de l'école Havet-Maurice Vernes, qui traite comme on le sait, si cavalièrement tout ce qui gêne ses hypothèses aventureuses ! Il y a dans l'Introduction (pages 298-300), comme dans l'article des *Theol. Stud. und Krit.* (p. 478-479), une réfutation parfaite des conclusions de cette école.

Kœnig s'est placé, dès l'abord, sur le terrain de l'indépendance critique, dans son appréciation des textes et des faits et, certes, il n'encourt pas le reproche d'atténuer ou de dissimuler les graves problèmes que soulèvent certains livres du canon hébreu. Et, cependant, la lecture de son ouvrage produit sur la pensée un effet à la fois rassurant et encourageant, parce que, dans la personne de l'auteur, on sent un esprit aussi impartial au point de vue scientifique que bien qualifié au point de vue religieux. Nous sommes donc tout naturellement amenés à faire un grand nombre de constatations réellement bienfaisantes, au cours de cette investigation d'une allure si vigoureuse et si pondérée. Il nous plaît, par exemple, de voir un savant de l'autorité de Kœnig réduire aux plus justes proportions le nombre de ces corrections tendentielles que, d'après

certains auteurs, juifs et chrétiens auraient tour à tour introduites dans le texte hébreu, de manière à défigurer ce texte et à lui enlever à nos yeux tout caractère d'originalité (p. 85-87). Nous éprouvons de la satisfaction à devoir reconnaître que le Pentateuque, malgré la diversité d'origine, de date et de tendance des documents qui ont servi à le former, repose sur une base historique qui doit être regardée comme sérieuse (p. 186) ; à entendre Kœnig déclarer que les écrits des prophètes ne semblent pas avoir subi, de la part des scribes d'après l'exil, ces retouches, ces remaniements auxquels certains critiques tiennent tant (p. 297) ; nous sommes heureux d'apprendre que, malgré tout, il reste encore un bon nombre de psaumes dont l'origine davidique n'est point douteuse (p. 297), etc., etc.

Il est impossible de supposer qu'un ouvrage de cette importance, qui repose sur un ensemble d'études aussi étendues et aussi complexes, et qui traite de matières si controversées, ne prête pas par bien des côtés, le flanc à la critique. Discuter ici les opinions développées par l'auteur serait, je l'ai dit déjà, à la fois impossible et hors de place. Mais, comme il s'agit d'un *Lehrbuch*, c'est-à-dire d'un manuel destiné aux étudiants en théologie et a ceux de MM. les pasteurs qui, à la fin de leurs semestres, n'ont pas dit un éternel adieu à leur bible hébraïque, il n'est point indifférent de rechercher si l'ouvrage répond en tous points au but qu'il doit atteindre. Qu'il me soit donc permis d'insister sur quelques critiques de détail, qui me semblent avoir ici leur place. — L'ouvrage est d'une excellente exécution typographique, imprimé en deux caractères de grosseur différente, l'un pour le texte proprement dit et l'autre pour les notes, très nombreuses, qui occupent le bas des pages. La correction de l'impression est remarquable, et l'*Antibarbarbus* (pour *Antibarbarus*) de la page 139 constitue une coquille rarissime. Il est regrettable, pourtant, que, dans le texte même, les indications bibliographiques soient encore si nombreuses, et que de fréquentes parenthèses et phrases incidentes viennent couper le fil de la lecture. L'impression de clarté dans l'exposition souffre parfois de cette accumulation et de ces arrêts ; il faut une concentration énergique de l'attention, pour ne pas perdre de vue les points de départ et d'arrivée de la pensée de l'auteur. Il n'est, en outre, pas toujours facile de saisir pourquoi l'auteur, après avoir, dans une énumération par 1°, 2°, 3°, commencé avec l'emploi du gros type d'imprimerie, passe tout à coup aux caractères plus petits ; il veut sans doute indiquer par là qu'il attache une importance

particulière à ce qui vient d'être dit et qu'il relègue au second plan ce qui va suivre. Mais, il est précisément des cas dans lesquels cette appréciation de la valeur respective attribuée aux diverses parties d'un développement, me paraît contestable ; ainsi, p. 319-320, à propos des parties du premier Esaïe qui doivent être refusées à ce prophète.

Puisque je parle ici de la disposition matérielle de l'ouvrage, je dois exprimer encore mon regret de ce que les différentes parties de la tractation n'aient pas été marquées extérieurement d'une façon plus visible; de ce que, par exemple, l'auteur nous fait passer de la catégorie des prophètes à celle des hagiographes, sans insérer le moindre arrêt dans la suite de son texte : du § 82 (mode de formation du livre de Daniel) au § 83 (questions de critique textuelle des psaumes), il n'y a aucune indication. En outre, il est un mince détail de lecture qui est bien incommodant! Kœnig, pour indiquer la prononciation gutturale de la consonne *aïn*, se sert dans ses transcriptions, d'un signe ʾ, qu'il place avant la lettre en question et qui doit représenter « un double esprit doux » (p. 563). Le moyen est, sans doute, justifiable, mais le résultat en est plutôt fâcheux, au point de vue de la clarté de la lecture.

Si nous passons, maintenant, à quelques observations ayant trait au fond même de l'ouvrage, nous nous demanderons si l'ordre chronologique que Kœnig a mis à la base de son étude des divers livres de l'Ancien Testament, est bien logique, dans un ouvrage de ce genre. Pour les prophètes, il commence donc par Amos, pour finir par Daniel. C'est là une opinion éminemment subjective, bien qu'elle soit partagée par un groupe considérable d'isagogistes. D'autres auraient commencé par Joël, d'autres encore par Abdias, que l'on crut longtemps le plus ancien de tous les prophètes écrivains. Il y a donc là un élément incertain, qui ne saurait fournir le point de départ de l'étude isagogique des livres de l'Ancien Testament. On dira que cette succession chronologique permet à l'étudiant de confier plus facilement à sa mémoire la suite assez longue des écrits prophétiques. C'est possible. Mais la question est précisément de savoir si, pour obtenir un résultat pratique de ce genre, il est loisible de préjuger la question scientifique et de la trancher dans un sens purement individuel. A cet égard, je me permets de faire mes réserves expresses.

Pour ne pas allonger davantage, je voudrais exprimer ici quelques desiderata et relever différents points qui ne m'ont pas paru

traités avec toute l'ampleur nécessaire, étant donnée la portée considérable de l'ouvrage de Kœnig. Dans l'étude des versions anciennes, envisagées comme témoins de l'état primitif du texte, j'aurais voulu voir exposer plus au long la question des targûms; nous n'avons qu'un résumé, trop écourté, de cette littérature considérable qui représente la tradition herméneutique de la Synagogue des premiers siècles de notre ère (p. 99 et suivantes). La question, si controversée et si capitale, du *manuscrit archétype* hébreu, de cette copie sur laquelle se seraient faites toutes les autres et que Paul de Lagarde place à l'époque de l'empereur Adrien (2e siècle ap. J.-C.), me semblait aussi mériter plus de développements, si je considère l'importance que Kœnig attribue à tout ce qui est critique textuelle. L'exposé historique des études relatives au Pentateuque, a été réduit à des proportions décidément trop restreintes, et cependant, il n'est pas indifférent de savoir par quelles phases successives, longues et laborieuses, on a passé pour en arriver à la situation actuelle ; tout le monde n'a pas sous la main le bel ouvrage de M. Westphal, ou tel autre consacré à l'historique du sujet ! Ce qui concerne le second Esaïe ne m'a pas semblé, non plus, traité avec tous les développements nécessaires, bien que nous ayons là une étude des plus intéressantes et des plus claires (p. 321 et suiv.). Mais, quand je relève la place assignée, dans l'ouvrage de Kœnig, à l'examen des livres d'Esdras, de Néhémie et d'Esther, je ne crois pas me tromper en disant qu'il y a disproportion des uns aux autres. J'ai été surpris, d'autre part, de devoir constater que les rapports qui existent entre les derniers chapitres d'Ezéchiel et certaines parties du Lévitique, avaient été presque entièrement passés sous silence ; six lignes à la page 235, et c'est tout ! Enfin, dans l'esquisse, d'ailleurs si exacte, des études isagogiques et exégétiques chez les juifs et les chrétiens, j'aurais souhaité qu'il fût rendu justice aux admirables travaux de Calvin, plus et mieux que cela n'a été fait. Car si, dans l'histoire des productions exégétiques du XVIe siècle, il est un homme qui mérite la première place, c'est lui, et l'Allemagne savante a bien su, de tout temps, apprécier ses commentaires, si remarquables par la profondeur de la pensée et par le génie herméneutique de leur auteur. Là encore, je compte quelques lignes seulement, trop courtes, eu égard à la valeur de l'homme dont elles doivent caractériser les écrits.

Ce sont là les quelques points que je désirais relever, et l'on reconnaîtra qu'ils ne sont point de nature à faire tort à l'œuvre

si remarquable dont ils constituent les déficits inévitables. J'ai hâte d'en revenir à l'expression du sentiment qui domine en moi, après la lecture de l'ouvrage de Kœnig. Ce sentiment est mêlé de gratitude et d'admiration. C'est une œuvre de premier ordre que nous a offerte l'éminent professeur de Rostock, une œuvre qui fait honneur à l'Allemagne savante et croyante, cette Allemagne à laquelle nous devons tant. Souffle élevé, pensée large et vigoureuse, précision scientifique absolue, voilà, me semble-t-il, ce qui caractérise l'ouvrage que nous venons d'analyser. Il aura certainement, chez tous ceux qui sont à même de comprendre la gravité des questions bibliques, telles que les a soulevées et posées notre époque, tout le succès qu'il mérite pleinement. Il sera particulièrement bien accueilli dans nos pays, car il répond à ces tendances de critique modérée qui, heureusement, prédominent encore chez nous. Il vient même fort à propos. En effet, depuis quelque temps, l'intérêt se réveille, sur ces sujets restés trop longtemps en souffrance; je n'en veux pour preuve que le travail si lucide et si captivant que M. le professeur Vuilleumier a présenté récemment à l'une de nos sociétés pastorales suisses, et qui a été publié ici-même. A la vue de ce qui a été accompli depuis 20 ans dans le domaine de l'Ancien Testament, beaucoup s'étonnent et se trouvent transportés dans un monde tout nouveau pour eux. Mais la curiosité a été excitée; c'est un grand point acquis. Il s'agit maintenant de la satisfaire, car c'est une louable et sainte curiosité. Pour atteindre ce but, des articles de journaux, des résumés et des aperçus ne suffiront pas ; il faut plus et mieux que cela. Or, je ne sache pas que, pour le moment, nous puissions espérer de voir paraître une introduction à l'Ancien Testament originale, en langue française : je le déplore, mais qu'y faire ? Si l'on ne veut pas produire, que l'on se mette, au moins, à traduire !

A. J. Baumgartner.

H. Schoen. — Les Origines historiques de la théologie de Ritschl[1].

M. Henri Schœn, qui avait publié déjà, il y a six ans, au moment où l'on menait grand bruit autour de l'hypothèse Vischer,

[1] Paris, Fischbacher, 1893. 158 pages.

une intéressante étude sur *l'Origine de l'Apocalypse*, vient de faire paraître un nouveau travail sur *les Origines historiques de la théologie de Ritschl.* Il s'est proposé de déterminer les influences qui ont agi sur le grand théologien de Gœttingue, de faire le départ entre les éléments originaux de son œuvre et ceux qu'il a empruntés à ses prédécesseurs. Même l'érudite Allemagne, si féconde en productions théologiques, si prompte à découvrir les problèmes et si patiente à les creuser, avait jusqu'ici négligé ce travail. C'est M. Schœn, un français, qui a eu le mérite de l'entreprendre.

Voici un résumé de son étude.

A la base du système, nous avons une théorie de connaissance, qui résulte d'une tentative de synthèse entre Kant et Lotze. Ritschl oscille entre la thèse kantienne qui déclare inconnaissable la chose en soi, et le désir de maintenir, avec Lotze, une certaine objectivité des choses. En réalité, il est resté un disciple plus fidèle de Kant que de Lotze, avec une tendance à l'idéalisme de Fichte.

De ces prémisses philosophiques découle une méthode théologique. « Repousser la métaphysique et la religion naturelle hors du domaine propre de sa dogmatique, proclamer que la foi du chrétien est indépendante des résultats variables et accidentels de la philosophie, de la critique historique et des sciences naturelles, faire reposer la religion uniquement sur la révélation divine, tel est le programme de l'école nouvelle toute entière. » Cette tendance à isoler la religion pour la faire reposer sur sa propre base n'est pas nouvelle. Nous la trouvons déjà chez Kant, Tieftrunk, surtout chez Schleiermacher. Ritschl déclare avoir acquis sa méthode à l'école de ce théologien, mais il lui reproche de n'être pas resté fidèle au programme qu'il s'était tracé. Schneckenburger par sa conception pratique et sociale du christianisme, Biedermann par la séparation qu'il établit entre le domaine de la connaissance théorique et le domaine de la conscience, ont rassemblé des matériaux que Ritschl devait plus tard utiliser.

Quelles seront les sources de la dogmatique ? Les précurseurs de Ritschl s'appuient sur la révélation, mais leur tort est de faire trop peu de cas de l'Ancien Testament (Semler, Kant, Schleiermacher). Le progrès des sciences historiques réclamait une revision sur ce point, et l'originalité du professeur de Gœttingue a consisté à montrer que la religion du Christ ne pouvait se comprendre indépendamment du judaïsme.

« Reconnaître l'insuffisance des preuves traditionnelles de l'exis-

tence de Dieu... remplacer les notions traditionnelles de la colère, de la justice et de la sainteté divines par cet amour infini, » tels sont les traits les plus caractéristiques de la doctrine ritschlienne de Dieu. Pour l'une et l'autre de ces thèses, Ritschl a largement profité des travaux antérieurs. Son point de départ est emprunté à la critique kantienne. Schleiermacher, lui aussi, avait éliminé de sa dogmatique les preuves métaphysiques, pour les remplacer par le sentiment d'absolue dépendance. En même temps, la doctrine des attributs divins s'était transformée. Schleiermacher et ses successeurs (Hasenkamp, Menken) avaient repris les attaques des rationalistes contre la notion scolastique du juge irrité, tandis que Diestel, Hitzig, Hermann Schultz, de Baudissin, fournissaient une base exégétique à l'idée qui consiste à dissoudre la justice et la sainteté dans l'amour infini.

La christologie de Ritschl n'est qu'« un anneau dans la chaîne d'une longue évolution. » Dès la fin du XVIIIe siècle, le prestige des attributs métaphysiques du Christ va en diminuant. Les supranaturalistes (Dœderlein, Morus, Storr) jettent par-dessus bord le dogme de la *communicatio idiomatum*. Les rationalistes font un pas de plus, et envisagent le Christ comme un membre de l'humanité. La christologie abstraite de Kant contribue à poser les termes du problème que Ritschl devait plus tard s'appliquer à résoudre. Des régions glacées de l'idée pure, il fallait redescendre sur le terrain de l'histoire. De Wette énonce une idée qui deviendra le pivot de la christologie ritschlienne. La fondation du royaume de Dieu est le but que se propose le Père céleste en donnant son Fils au monde. Enfin, Schleiermacner pose le problème dans les mêmes termes que Ritschl : de ce que Jésus a fait, déduire ce qu'il a été.

« Avec le royaume de Dieu, nous abordons l'idée centrale de toute la dogmatique de Ritschl... et cependant il n'a pas été le premier à signaler l'importance de cette idée. » Kant déjà parle d'une vaste association morale, destinée à préparer la victoire finale du principe du bien. Schleiermacher insiste sur le caractère théologique de ce royaume, mais aucun de ses successeurs immédiats n'a compris l'importance de cette idée, à l'exception de Théremin, que Ritschl considère comme son unique précurseur. Dès 1866, les travaux sur le sujet deviennent nombreux (Hanne, Holtzmann, Lipsius, Wittichen), et doivent avoir exercé une certaine influence sur le développement de la pensée de Ritschl. Ce qui, chez lui, est tout à fait nouveau, c'est cette affirmation : une révélation spéciale a été néces-

saire pour permettre à l'homme d'arriver à l'idée d'un royaume de Dieu sur la terre.

En face du royaume de Dieu, se dresse le royaume du péché. « Transformer l'ancien dogme du péché originel, affirmer l'innocence primitive de l'enfant et rapprocher le mal de l'ignorance, tel est le double but de notre dogmaticien. » Les sociniens et les arminiens, Semler, Whitby, Eberhard et Tœllner, lui fournissent les principaux arguments de sa polémique contre le péché originel. Il complètera les observations des rationalistes par les idées profondes de Kant sur la responsabilité morale, et reprendra cette thèse capitale de Schleiermacher : le péché ne se comprend que lorsqu'on voit en lui un mal social.

Toutes les parties de la théologie de Ritschl sont orientées vers un seul but : le problème de la justification. C'est ici surtout qu'il a profité des travaux de ses prédécesseurs. La doctrine socinienne présente déjà quelques-uns des traits les plus caractéristiques de son système : *Deus ex pura gratia et misericordia nos justificat.* F. Socin rejette la notion d'une équivalence juridique. Tœllner abandonne l'idée d'une valeur substitutive accordée à la mort de Jésus, et met en lumière la différence capitale qui sépare les exigences du code de celles de la loi morale. Kant exerce dans le même sens une influence plus décisive encore en exposant scientifiquement les idées de liberté et de responsabilité qui sont à la base de toute théorie de la Rédemption. En face du moralisme kantien comme en face du symbolisme de de Wette, le romantisme (Schleiermacher) insiste sur le côté mystique de la religion, et fraie la voie à Ritschl par ses exagérations comme par ses avantages. Enfin, parmi les contemporains, Hofmann, au sein du luthéranisme orthodoxe et sans quitter « l'uniforme de son armée, » tente une synthèse parallèle à celle de Ritschl et brise les chaînes de la tradition.

Dans sa conclusion, M. Schœn envisage le théologien de Gœttingue comme « un génie essentiellement éclectique, réunissant dans une vaste synthèse la plupart des résultats lentement acquis par plusieurs générations de philosophes et de dogmaticiens. »

L'autonomie de la dogmatique chrétienne, l'importance du royaume de Dieu, la polémique contre une conception purement juridique de la Rédemption, telles sont, d'après notre auteur, les thèses les plus heureuses de la théologie de Ritschl. Or il se trouve que toutes avaient été énoncées avant lui. Celles en revanche qui lui sont propres réclament toutes un correctif à cause de leur exa-

gération : polémique trop vive contre la métaphysique, négation de la colère de Dieu, théorie de la justification et de la réconciliation.

Si l'on prenait au sérieux l'épigraphe de Taine que M. Schœn a placée en tête de son livre « les productions de l'esprit humain comme celles de la nature vivante *ne* s'expliquent *que* par leur milieu, » il deviendrait difficile de distinguer, comme il le fait, entre les éléments étrangers et les éléments originaux d'un système, difficile surtout de reprocher à Ritschl de n'être pas un génie « absolument novateur » (p. 143). Mais rassurons-nous, M. Schœn ne tient pas outre mesure au *ne...que;* il nous paraît qu'il eût mieux fait de le supprimer, pour éviter de donner à son travail une apparence déterministe nullement justifiée. Du reste, rassembler des *membra disjecta* pour les animer d'un souffle nouveau, n'est-ce pas déjà faire œuvre de novateur ?

Le travail de M. Schœn est fait dans un excellent esprit. L'auteur se meut dans cette sphère élevée où ne parvient pas l'écho des luttes âpres et passionnées. La sobriété de son langage et de ses appréciations, l'impartialité sincère dont ses recherches sont empreintes, attirent d'emblée la confiance du lecteur. Il s'agit, on le sent, non point d'une œuvre de parti, mais d'une œuvre de science, poursuivie avec une érudition et une compétence qui permettent de beaucoup augurer de l'avenir.

ROBERT FAVRE.

ROGER HOLLARD. — FOI ET DEVOIR [1].

Sous ce titre, M. le pasteur Hollard publie *quatre discours sur les rapports de la religion et de la morale chrétiennes*, qu'il a prononcés dans la chapelle du Luxembourg, à Paris, aux mois de février et de mars de la présente année.

Quand, dit-il dans sa conclusion, l'Eglise de Jésus-Christ sur la terre en sera venue à se montrer digne de sa vocation, « quand le devoir et quand la foi apparaîtront en elle dans une union vivante et magnifique, — la foi inspirant le devoir, le devoir s'élargissant dans la mesure où il ira prendre plus haut sa raison, son but et sa force, — alors il n'y aura plus besoin de faire, surtout en des temples chrétiens, des discours pour prouver les liens qui unissent

[1] Paris, librairie Fischbacher. IX et 122 pages.

la foi et le devoir. La vie des chrétiens suffira à cette démonstration. Alors les hommes de bonne volonté, les hommes avides de justice et de charité iront d'eux-mêmes chercher, où elle se trouve, la source de la justice et de la charité, et le règne de Dieu sera moins lent à venir sur la terre. »

En attendant que nous en soyons là, il est bon, il est nécessaire de recourir à la parole et à la plume pour démontrer le bien fondé de cette affirmation « que la morale chrétienne ne se peut séparer de la religion chrétienne que par une sorte de violence dont la conséquence serait notamment de dépouiller la morale chrétienne de son caractère propre et de sa vertu. » Cela est nécessaire surtout à une époque comme la nôtre, où l'on voit renaître une fois de plus la prétention déjà ancienne de garder la morale de l'Evangile tout en laissant de côté sa religion. Marquer, en regard de cette prétention, les rapports qui unissent, en principe, et qui doivent unir, en fait, la foi et le devoir : c'est à quoi sont consacrés les quatre discours que nous avons le plaisir de recommander à nos lecteurs.

Après avoir, dans le premier, posé *la question* telle qu'elle se présente aujourd'hui, l'auteur constate le lien organique de la morale et de la religion, d'abord à la lumière de l'*Evangile* même, ensuite à la lumière de l'*histoire*. Il montre enfin que si le devoir et la foi apparaissent si étroitement unis l'un à l'autre dans l'Evangile, particulièrement dans le témoignage de Jésus-Christ, et dans la vie des héros de la sainteté chrétienne, c'est que *la nature humaine* elle-même réclame impérieusement une telle union, c'est que, « séparer la foi chrétienne du devoir chrétien, la morale de Jésus-Christ de la religion de Jésus-Christ, ce n'est pas seulement déchirer en deux l'Evangile et ce qu'il y a de plus grand dans l'histoire morale de l'humanité, c'est déchirer en deux l'homme lui-même. »

Les discours de M. Hollard nous ont fait penser à cette « parole prononcée au moment opportun, » dont il est dit qu'elle est semblable à « des pommes d'or dans une corbeille d'argent. » Puissent-ils atteindre plus d'un de ces « hommes de bonne volonté, avides de justice et de charité », à qui la morale de l'Evangile « s'impose par sa nécessité et par son évidence, » mais qui se la figurent séparable de « ces éléments religieux qui font partie intégrante de sa nature », qui en constituent la profonde originalité, « en même temps qu'ils expliquent le caractère unique de sa puissance. » Puisse surtout la méditation de ces pages éloquentes, de cette parole large, sobre et

virile, avoir pour effet de pénétrer tout de nouveau les chrétiens à qui elles parviendront de cette conviction-ci : c'est que « nous ne serons vraiment puissants pour répondre au doute » concernant le rapport nécessaire entre la foi et le devoir « que lorsque ce rapport éclatera, vivant, en nous, c'est-à-dire, quand nous élèverons en face de notre génération le témoignage d'une foi plus ardente dans une vie plus fidèle. »

R.

Œhninger. — Portraits en miniature [1].

L'auteur de ces « miniatures » n'est pas le premier venu. Assez connu, dans la Suisse allemande et au-dehors, par diverses publications théologiques et pratiques qui dénotent un esprit aussi cultivé qu'original, il a la spécialité d'être à la fois pasteur de l'Eglise nationale du canton de Zurich et affilié — on ne voit pas clairement à quel titre — à l'Eglise dite apostolique, plus connue sous le nom d'irvingienne. Son activité pastorale et littéraire et, plus encore, le caractère en quelque sorte œcuménique, catholique au sens large du mot, de sa piété, le besoin qu'il éprouve d'entrer en contact avec des chrétiens de toute nuance et de rendre justice à la vie chrétienne sous quelque forme qu'elle se présente, l'ont mis en relation avec toute sorte de gens, avec — comme il le dit dans le sous-titre de son livre — des représentants d'églises et de tendances diverses.

Le digne pasteur a cru bien faire en nous communiquant ses souvenirs personnels et en ouvrant son secrétaire pour en tirer à notre usage des extraits de sa correspondance. Il nous fait faire le tour de ses nombreuses connaissances, voire même des membres de sa propre famille. Parfois ses confidences vous mettent presque mal à l'aise, tant elles sont intimes. On a le sentiment d'être pour ainsi dire, malgré soi, le complice de plus d'une indiscrétion, surtout quand il transcrit en toutes lettres des jugements portés par des hommes encore vivants sur d'autres personnages non moins vivants, jugements qui n'étaient évidemment pas destinés à la publicité. Après cela, quoi qu'on en ait, on ne peut s'empêcher d'éprou

[1] *Miniaturbilder* aus persönlichem Verkehr mit Vertretern verschiedner Kirchen und Richtungen. Von Friedrich Œhninger, Pfarrer in Laufen am Rheinfall. — Bâle, Adolf Geering, 1893, VII et 256 pages.

ver une réelle sympathie pour un homme qui vous ouvre si libéralement et, dirai-je, avec tant de candeur les portes de son intérieur. Nous autres *welches* ne sommes pas accoutumés à pareille familiarité.

D'ailleurs, ces mémoires et confidences ne manquent pas d'intérêt, tant s'en faut. C'est une véritable galerie de portraits infiniment variés. On y voit défiler tour à tour catholiques, — tant romains, qu'anti-infaillibilistes, — luthériens et réformés; libéraux et orthodoxes, israélites et libres-penseurs, moraves et baptistes, darbystes et irvingiens, adventistes et salutistes, mormons et spiritistes; actrices et diaconesses ; ouvriers et millionnaires ; théologiens de toute nuance, depuis Biedermann jusqu'à Thiersch, et orateurs de conventicules ; naturalistes et juristes, etc. etc. Chemin faisant, on aborde ou effleure toute espèce de questions, y compris l'inévitable question du ritschlianisme, on remue toute sorte d'idées, on apprend une foule de choses bonnes à savoir et dont plusieurs prêtent à de très sérieuses réflexions.

Somme toute, lecture attrayante et suggestive, et qui ouvre des jours fort intéressants sur l'histoire de l'Eglise contemporaine, principalement en pays suisse et allemand. Mais ce qui demeure énigmatique au milieu de tout cela, et un véritable signe des temps étranges où nous vivons, c'est la situation ecclésiastique de l'auteur à laquelle nous faisions allusion en commençant. Il y a là, nous l'avouerons ingénument, un phénomène d'alliance évangélique qui passe notre étroite compréhension.

V. R.

REVUES

Revue philosophique.

Août.

A. Penjon : Le rire et la liberté. — *G. Mouret :* Le problème de l'infini. I. La relativité (fin). — *V. Egger :* Jugement et ressemblance (fin). — *G. Belot :* Sur la définition du socialisme. — *Novicow :* La lutte entre les sociétés. Lettre à M. G. Tarde. — Analyses et comptes rendus. — Périodiques étrangers.

Septembre.

Bourdon : La sensation de plaisir. — *Dr Pioger :* Théorie vibratoire et lois organiques de la sensibilité. — *L. Weber :* La répétition et le temps. — *J.-M. Guardia:* La misère philosophique en Espagne. — Analyses, etc. — Travaux du laboratoire de psychologie physiologique : *Binet :* Application de la psychométrie à l'étude de l'audition colorée. — *Philippe :* Résumé d'une observation d'audition colorée.

REVUE INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE.

Quatrième livraison.

Nikeph. Kalogeras, archev. de Patras : Markos Eugenikos et le cardinal Bessarion, chefs politiques du peuple grec (trad. du grec en all. par F. Lauchert). — *Langen*, à Bonn : L'école d'Hiérothée (all.). — *Belayew :* Le principe du catholicisme romain (trad. abrégée du russe en all.) — *Swetloff :* Le dogme et la spéculation théologique (all.). — Rev. *J.-J: Lias :* The Thirty-Nine Articles. — *Ivantzoff-Platonoff*, prof. à Moscou: Le patriarche Photius (extr. d'une trad. en franç. par le général Kiréeff). — Documents relatifs à l'Eglise arménienne (en all.). — Variétés par MM. *Fr. Lauchert*, *E. M*[ichaud], *G. Lardot.* — Correspondances : Lettres de MM. *Beyschlag*, (en réponse à la *Liberté* de Fribourg). *Kiréeff* (à M. le chanoine Meyrick), *Lauchert.* — Bibliographie théologique et chronique.

THEOLOGISCHE STUDIEN UND KRITIKEN

Quatrième livraison.

Riggenbach : Les forts et les faibles dans l'Eglise de Rome. — *Wandel :* Exégèse de Jaq. III, 1-8. — *Görres :* Eglise et Etat dans l'empire visigoth, depuis Eurich jusqu'à Léovigild (466 à 567-69). — *Köppel :* L'Eglise évangélique, sa confession obligatoire et sa liberté d'enseignement. — *Ley :* Zach. VI, 9-15. — *Düsterdiek :* De l'évangile de Jean. — *Pulvermacher :* Trois lettres de Sébastien Munster. — Bulletin.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Vol. XIV, deuxième livraison.

Von Pflugk-Hartung : Les Kuldéens. — *Lea :* L'inquisition de Tolède, de 1575 à 1610. — *Szlavik :* Contribution à l'histoire de la réformation en Hongrie. — *O.-T. Fritzsche :* Extraits de lettres de C. Fr. Brescius à Ch.-Fr. Fritzsche. — Divers.

Theologische Zeitschrift aus der Schweiz

Troisième livraison.

R. Schöller : Historiographie et catholicisme (fin). — *Oettli :* Une visite à Ephèse. — *H. Weber :* Le chant d'église à quatre parties (en Suisse). — *C. Stuckert* : L'Ancien Testament dans les discours de Jésus. — Bulletin.

Zeitschrift für Theologie und Kirche.

Troisième livraison.

H. Grunsky : L'autorité de l'Ecriture sainte. — *Kaftan :* Christianisme et économie sociale.

Quatrième et cinquième livraisons.

Kölbing : Le témoignage rendu au Fils de Dieu par Schleiermacher, d'après ses sermons pour les solennités chrétiennes. — *Eckardt:* Le contenu religieux de Zach. IX-XIV. — *F. Nitzsch :* Origine de la dénomination de « symboles » appliquée à la confession du baptême et aux autres confessions. — *H. Scholtz :* La relation personnelle avec Christ et l'instruction religieuse. — *Otto Ritschl:* Le Christ historique, la foi chrétienne et la science théologique.

Neue kirchliche Zeitschrift.

Huitième livraison.

Von Buchrucker : Le troisième commandement (resp. le quatrième) dans l'instruction religieuse. — *Th. Zahn :* Le gouvernement de Quirinius en Syrie et son recensement. — *H. Schmidt :* La crédibilité de l'Ecriture sainte. – *G. Schnedermann :* Réponse à la question concernant l'essence du christianisme et la notion du règne de Dieu. — *Iehle :* Rectifications (à l'art. sur la revision de la Bible de Luther).

Neuvième livraison.

F. Luther : Le rapport entre la justification et la sanctification selon Ritschl. — *Wohlenberg :* Aveux bienvenus. Quelques remarques sur « l'Epître aux Galates » de R. Steck. — *E. Just :* La théologie des Sittânta et la prédication missionnaire.

Zeitschrift des deutschen Palæstina-Vereins.

Vol. XVI, troisième livraison.

G. Schumacher (Haïfa) : Résultats de mon voyage à travers le Haourân, Adjloun et Belqâ. — *J.-P. van Kasteren*, S. J. : Liftâya. — *W. Altmann :* La description des lieux saints de Jérusalem dans les Choses mémorables de Eberhard Windecke sur les temps de l'empereur Sigismond. — *G.-H. Dalman :* Etat actuel des colonies juives en Palestine. — *C. Schick:* Sépulcres nouvellement découverts à Jérusalem. — *Le même:* Jérusalem selon Ps. 122, 3. — *F. Mühlau:* Contributions à la bibliographie palestinienne, pour compléter la « Bibliotheca geographica Palaestinae » de Röhricht. — *J. Benzinger* et *M. Hartmann :* Suppléments à de précédents articles.

Zeitschrift für praktische Theologie

Troisième livraison.

A. Ludwig : La confession de foi dans le culte. — *R. Hoyer :* La parabole des ouvriers dans la vigne (Matt. XX, 1-16). — *Otto Baumgarten :* L'influence anglaise sur la théologie pratique en Allemagne. — *Raydt :* Discours prononcé sur la tombe d'un suicidé (Rom. XIV, 4). — *Teichmann :* Trois discours de circonstance : mariage (Ps. 23) ; enterrement (Phil. 1, 21) ; baptême.

Beweis des Glaubens

Juillet.

R.-Fr. Grau : Sem, Cham et Japhet. — *R. Rocholl :* Notre anthropologie (en Allemagne. Mémoire écrit pour le congrès international de Chicago, section de philosophie). — Mélanges : *Zöckler :* Histoire du sabbat (à propos de l'ouvrage de M. L. Thomas); la quatrième dimension.

Août.

Wiesen: Les paraboles de la brebis et de la drachme perdues. — *Zöckler :* Le dialogue au service de l'apologétique. II. Le moyen âge. — Mélanges.

Septembre.

W. Buff : Renoncement. — *Zöckler:* Le dialogue au service de l'apologétique. III. Temps modernes. — *Le même :* Le vrai Pierre et le pseudo-Pierre. — Dernières explorations en Babylonie (le professeur Hilprecht, de Philadelphie). — Mélanges.

SCIENCE ET PHILOSOPHIE[1]

PAR

ERNEST MURISIER

Au moment d'ouvrir des cours de philosophie et d'histoire de la philosophie, il convient de jeter un coup d'œil général sur le champ que nous allons parcourir. En un domaine où l'on court sans cesse le risque de s'égarer, le succès dépend surtout de la justesse du point de départ. Et puis, la pensée se perd dans le vague si on la laisse errer à l'aventure, sans poser des bornes et des limites précises. Savoir où l'on va est un grand point, quand on tient à ne pas faire fausse route. Il me paraît donc utile de vous entretenir aujourd'hui des tendances actuelles de la philosophie, et de sa mission dans le temps présent.

Que la connaissance générale du mouvement scientifique contemporain soit nécessaire à l'étude de questions comme celles de l'origine, du développement et du rôle de la volonté, cela va de soi. Personne n'ignore que la psychologie est étroitement liée aux sciences de la nature, qu'elle a d'ailleurs été renouvelée dans ces dernières années et que les problèmes ne se posent plus tout à fait comme il y a trente ans. Mais l'histoire de la philosophie elle-même peut et doit être étudiée à un point de vue actuel. A moins de considérer tel système comme un pur jeu d'esprit, il faut bien se résoudre à y opérer un triage, à distinguer les parties caduques des parties dura-

[1] Première leçon du cours de philosophie à l'Académie de Neuchâtel.

bles, et partant à le juger d'après l'état actuel de nos connaissances. Ou bien, s'agit-il de l'importance relative à attribuer aux divers systèmes? Parmi tant de métaphysiciens illustres, lequel mérite de nous arrêter le plus longtemps? Sera-ce le plus grand par le génie? Mais, outre qu'il n'est jamais facile d'assigner des rangs, il peut se trouver que deux œuvres également géniales soient de valeur fort inégale. La plus importante de beaucoup est celle qui a le moins vieilli (notez que cela peut être le cas des plus anciennes), celle qui paraît devoir garder quelque empire sur les esprits dans le présent et dans l'avenir. C'est ainsi que Descartes qui a tracé d'avance le programme de la science moderne, ou Kant de qui relèvent toutes les écoles postérieures, doivent occuper dans l'histoire de la pensée humaine une place plus considérable que Hegel ou Schelling, ces puissants dialecticiens dont les laborieux systèmes contenaient en somme assez peu d'éléments impérissables.

* * *

La philosophie contemporaine offre plus de contrastes que de ressemblances avec celle de la première moitié du siècle. Non seulement le but à changé, mais tandis qu'on se flattait naguère de l'avoir atteint, il faut avouer aujourd'hui qu'on en est encore fort éloigné. Au temps de Hegel, la philosophie ne se donnait pas pour tâche de ramener à l'unité les sciences particulières; ses visées étaient plus hautes; elle prétendait être la science de l'absolu. Aussi ne suffisait-il pas au métaphysicien de ramener l'univers à un point de vue systématique. Il voulait pénétrer dans l'essence intime des choses, pour en comprendre les lois. Expliquer le monde, c'était en quelque sorte le refaire, le reconstruire de toutes pièces. Dès lors, une seule méthode restait applicable, la méthode dialectique qui part d'une donnée première s'imposant à l'esprit et prétend en tirer nécessairement tout ce qui existe. Mais la philosophie de l'absolu avait été réfutée d'avance. Il résulte en effet de la critique de Kant, que l'absolu est insaisissable et qu'on ne le peut penser. S'acharner à le poursuivre, c'est essayer de sau-

ter hors de son ombre. D'autre part, la méthode dialectique présente les plus graves inconvénients. On feint d'ignorer la réalité et de la découvrir par le seul raisonnement, alors qu'on se borne à emprunter à l'expérience des matériaux qu'on dispose arbitrairement dans les cadres arrêtés d'avance. Cependant la réalité est trop complexe pour se laisser ainsi enfermer dans quelques formules rigides. Les cadres trop étroits craquent de toutes parts, et laissent échapper la substance des choses. Et l'on en est réduit à affirmer avec Hegel, que s'il est impossible de classer les faits, c'est que la nature en réalisant l'idée, n'a pas su la suivre d'assez près.

Quoi d'étonnant si de tels abus ont contribué à ôter aux hommes toute confiance dans la pensée pure? On s'aperçut enfin que la philosophie ainsi comprise poursuit une chimère. Pour s'élever à l'absolu, il faudrait être Dieu. Or il s'est trouvé que le déclin de cette scolastique d'un nouveau genre coïncidait avec un merveilleux développement des sciences naturelles. Ce fut donc à l'observation qu'on demanda une plus juste conception du monde. Grâce à l'influence d'Auguste Comte, la méthode expérimentale se substitua à la méthode dialectique et la philosophie se réconcilia avec les sciences positives. Parfois même, faisant toutes les concessions, elle se borna à observer les faits, à les grouper et à les réduire en système. La philosophie positive tendit de plus en plus à absorber la métaphysique. Mais la métaphysique qui se défendit toujours tant bien que mal et qui semble aujourd'hui appelée à prendre un nouvel essor, fut contrainte, elle aussi, de s'appuyer sur les sciences. L'échec complet de la spéculation logique amena le triomphe d'une philosophie souvent positive et bornée, toujours scientifique, même lorsqu'elle crut pouvoir dépasser les données sensibles.

Le mouvement philosophique inauguré par V. Cousin eut des destinées analogues. L'intuition rationnelle se montra aussi impuissante que la spéculation logique. Malgré de réelles beautés oratoires et de trop fréquents appels au sens commun, le spiritualisme éclectique ne put résister aux attaques de ses adversaires. La philosophie française se transforma en

même temps et dans le même sens que la philosophie allemande. Plus soucieuse de sa véritable mission, qui n'est point celle de la littérature ou de l'éloquence, elle prêta une attention suffisante à la connaissance expérimentale de l'univers, et de nos jours, ce ne sont plus les positivistes qui ont le monopole de l'érudition scientifique.

* * *

Puisqu'il en est ainsi, rien n'est plus nécessaire que de déterminer les rapports qui doivent exister entre la philosophie et la science. Pour être complet il faudrait énumérer successivement les services que la science peut rendre à la philosophie et ceux qu'elle en peut attendre. Bornons-nous à signaler quelques données nouvelles fournies à l'esprit humain par les sciences et demandons-nous quel emploi il est appelé à faire de ces données.

Et remarquez d'abord que le positivisme supprime le problème en supprimant la métaphysique. Une autre école, estimant qu'une pareille solution serait un suicide intellectuel, demande à l'expérience et à l'induction une réponse aux légitimes questions qui ne cesseront jamais de se poser à la curiosité philosophique. Dans ce système, la métaphysique devient une science comme les autres ; seulement, au lieu de partir de l'expérience externe, elle se fonde sur l'expérience interne, sur l'intuition de l'être. Malheureusement, la méthode d'introspection n'est probablement scientifique qu'en apparence. Le moi est un fait, dit-on, l'observation intérieure nous permet de saisir l'être dans sa réalité concrète. Mais est-on bien sûr de n'être victime d'aucune illusion ? Ne mêlons-nous pas inconsciemment les explications aux faits, et la prétendue intuition de la cause n'est-elle pas déjà toute une théorie ? Les phénomènes physiques ou naturels s'imposent à tous les esprits, tandis que la réalité substantielle du moi est contestée par nombre d'excellents observateurs. Cela même ne suffit-il pas à montrer que l'être n'est pas directement observable, qu'on le découvre indirectement par voie d'analyse et que par conséquent, la métaphysique n'est pas une science positive.

Elle n'est pas la science, il faut en prendre son parti. Elle n'est qu'une hypothèse et j'ajoute d'après un pénétrant écrivain, une hypothèse qui s'use contre la réalité. Cette définition a le double avantage de faire saisir la vraie mission de la philosophie et ses rapports avec l'expérience scientifique. Il n'y a pas de système définitif, et le penseur original n'est pas tenu de s'inscrire en faux contre tout ce qu'ont dit ses prédécesseurs. Si le but n'est jamais atteint, si l'œuvre est toujours à recommencer, ce n'est pas que les tentatives du temps passé aient été sans utilité et sans valeur, c'est que la science ne cesse de progresser. Ainsi, ces deux erreurs évitées, qui consistent soit à renoncer à la métaphysique, soit à faire de la métaphysique une science comme les autres, il reste à élaborer de solides hypothèses qui ne s'usent pas trop vite, c'est-à-dire à adopter une conception du monde entièrement conforme aux données et aux exigences des sciences particulières.

L'union de la philosophie avec les sciences est déjà mieux qu'une nécessité; elle tend à devenir de plus en plus effective. Ce ne sont plus seulement les métaphysiciens qui renoncent à reconstruire le monde à *priori* et empruntent à l'expérience les éléments de leurs systèmes; ce sont aussi les savants qui, revenus de quelques-unes de leurs préventions, commencent à s'intéresser aux problèmes transcendants, ou même à philosopher pour leur propre compte sur le terrain de la science spéciale qu'ils cultivent. Le savant apportant pour sa part, dans l'élaboration commune, avec ses faits et ses lois, des vues philosophiques, la tâche du philosophe s'en trouve facilitée d'autant, et quand bien même ces vues seraient erronnées elles auraient encore leur utilité. De cette façon l'union si nécessaire tend à s'opérer pour ainsi dire d'elle-même. Ce sont, par exemple, les sciences naturelles qui ont amené Wundt, presque contre son gré, aux études philosophiques. « Combien n'aurait-on pas été étonné il y a vingt ans, écrit ce savant, de rencontré au milieu d'un ouvrage consacré uniquement à la physique, des excursions sur le problème de la connaissance? Ou comment aurait-on pu croire qu'un professeur de physique éprouvât le besoin de consacrer une leçon spéciale à rendre

compte à lui-même et à ses élèves des principes logiques de la science ? » Au dire du même auteur, le mouvement philosophique qui commence ainsi dans les sciences est peut être plus important que tout ce qui se produit actuellement dans le domaine de la philosophie proprement dite. Peut être ! mais il eût été bon d'ajouter que dans les hypothèses touchant à la fois aux deux domaines la collaboration du philosophe est toujours utile pour ne pas dire indispensable.

Considérons de plus près ces nouvelles tendances scientifiques. Il ne s'agit plus seulement, pour le savant, de constater les phénomènes, de les décrire et de les grouper. On se propose d'en pénétrer définitivement la cause. Dans une phase antérieure et inférieure, la science était surtout descriptive et classificatrice. Elle devient de plus en plus génétique et explicative. Ce changement ou ce progrès présente une portée philosophique considérable. Aucun exemple ne le montrerait mieux que celui qui nous est offert par la théorie mécanique de la chaleur,

On n'ignore pas en quoi consiste l'hypothèse connue sous le nom d'*unité des forces physiques*. Les sensations que nous éprouvons sont de nature très diverse. De là une tendance naturelle de l'esprit humain à se représenter la variété infinie des phénomènes comme étant le produit de forces tout à fait hétérogènes. La sensation de lumière ne ressemble guère à la sensation de son ou de chaleur. Il semble donc que chacune d'elles ait son principe distinct et irréductible. C'est ainsi que, pour Anaxagore, le monde était formé d'une infinité d'espèces d'atomes, atomes de lumière, de feu, de chair ou de bois, toujours en train de se combiner ou de se dissocier. Les docteurs scolastiques furent les plus innocentes victimes de cette illusion de la connaissance spontanée. De même qu'ils invoquaient la *vis dormitiva* pour expliquer que l'opium fait dormir, ils eurent recours à la *vis luminosa* pour faire comprendre comment le soleil éclaire : voilà le type de toutes leurs prétendues explications. Mais il n'est pas besoin de remonter jusqu'au moyen âge pour retrouver des traces d'erreurs toutes pareilles. Le temps n'est pas encore éloigné où la physique

était divisée en autant de sciences distinctes qu'il y a de catégories dans nos sensations externes. La lumière, la pesanteur, la chaleur, l'électricité avaient besoin de principes particuliers d'explication, et les savants s'occupant des différentes parties de la physique se contentaient sans peine d'hypothèses contradictoires.

Ce fut Descartes qui indiqua à la science l'idéal à poursuivre, en affirmant nettement l'unité des forces physiques. Selon lui, tout phénomène peut être représenté d'une manière adéquate par un mouvement ou par un ensemble de mouvements ; joignant l'exemple au précepte, il fit de cette vue générale une application scientifique concernant la lumière. Depuis, les découvertes de Carnot, de Rumfords, de Joule ont confirmé l'hypothèse selon laquelle la chaleur est une forme purement sensible, pouvant se ramener à des phénomènes mécaniques déterminés.

Saisit-on bien la portée philosophique de cette théorie? En rendant possible pour un grand nombre de phénomènes une explication unique, en reliant entre elles non seulement les différentes parties de la physique, mais encore la physique et la chimie, elle élargit singulièrement l'horizon de ces sciences; et par là même elle ouvre de nouvelles perspectives sur le monde dont la science des sciences cherche à donner un système cohérent.

D'autre part quelques penseurs crurent pouvoir tirer de la théorie mécanique de la chaleur de graves conséquences touchant à la nature ou à la fin de l'univers. On admit qu'elle permettait d'établir la continuité entre les choses les plus hétérogènes en apparence. De même, dit-on, que le mouvement se change en chaleur, de même la chaleur pourrait se transformer en énergie vitale et celle-ci en pensée. Si cette vue était juste, la philosophie aurait tiré de la loi mécanique un parti considérable. Ce ne serait rien moins qu'une métaphysique complète qui sortirait de la physique moderne comme Minerve du cerveau de Jupiter ; ou plutôt ce serait la philosophie d'Héraclite qui réapparaîtrait d'une manière définitive. Le vieux philosophe aurait eu raison d'affirmer que tout se change en tout, et il ne se

serait pas trompé en se comparant aux sibylles qui parlent sans ornement, par pure inspiration, et dont la voix retentit pendant les siècles des vérités divines. Mais si la loi d'équivalence du travail et de la chaleur a de tout autres conséquences, il importe d'autant plus d'en déterminer la signification philosophique.

Or l'interprétation transformiste est pour le moins aventureuse. De plus elle est manifestement contraire aux intentions des savants eux-mêmes. Les physiciens n'entendent nullement se prononcer sur la nature de la chaleur, car ils cherchent à connaître les lois des phénomènes, non leur essence. Aussi se gardent-ils de dire que la chaleur est du mouvement. L'affirmer ou le nier n'est plus du ressort de la physique, mais de la métaphysique. Ils prétendent seulement expliquer par le mouvement divers phénomènes naturels. Et le nom de thermodynamique qui tend à remplacer celui de théorie mécanique de la chaleur, a précisément l'avantage de ne préjuger en rien la question de la nature de ce phénomène.

De son côté, M. Renouvier a démontré qu'il est hasardeux de conclure de la loi dont il s'agit, que « tout se change en tout » puisque cette loi ne signifie pas même que le mouvement se transforme en chaleur. On a tort de parler ici de transformation. En découvrant l'équivalent mécanique des divers phénomènes qu'il étudie, le physicien ne réalise rien d'analogue à la transmutation des métaux rêvée par les alchimistes. Il se borne à établir un rapport de quantité entre deux termes qualitativement dissemblables, et il n'obtient ce rapport qu'en éliminant l'élément hétérogène pour ne considérer que l'élément homogène des choses. Il ne réduit pas le second terme au premier, il omet seulement ce qui les distingue pour ne retenir que ce qu'ils ont de commun. Il fait abstraction des qualités sensibles qui les différencient et qui ne le concernent pas, et les envisage sous un certain biais, conformément à la règle autrefois formulée, maintenant appliquée, qui dit que la science est la mesure : *scientia est mensura*. Dès lors il n'est plus permis de soutenir qu'il y a réellement transformation d'une chose en une autre : la loi n'établit qu'une relation entre deux

termes homogènes, entre deux quantités équivalentes d'énergie. La fausseté du point de départ des modernes disciples d'Héraclite une fois reconnue, il devient superflu d'insister sur la fausseté de leurs conclusions.

Ces considérations doivent suffire à nous mettre en garde contre certaines hypothèses qui se réclament des sciences positives, — ou s'en font une réclame — et qui peuvent ressembler de loin au produit naturel de l'arbre de la science... comme du gui sur un pommier. Mais en même temps, elles nous font comprendre la nécessité où l'on se trouve d'élucider les concepts qui sont à la base des sciences [1], et de considérer attentivement les lois naturelles pour en bien saisir la portée générale. Ce que sont les faits pour la science, on peut dire que les lois le sont pour la philosophie. Pas plus que la physique ou la chimie n'est une collection de faits recueillis au hasard, la philosophie n'est une collection de lois empruntées de côtés et d'autres et réunies en un faisceau plus ou moins bien lié. Il s'agit tout d'abord de déterminer exactement la signification de ces données, et dans ce but il faut se rendre compte du procédé grâce auquel on les obtient. Ce procédé consiste presque toujours à éliminer l'élément qualitatif des phénomènes afin d'établir entre tous ceux-ci des relations de quantité. La théorie mécanique de la chaleur vient de nous en offrir un frappant exemple. Sans doute, rien n'est plus légitime que cette élimination destinée à rendre possible en toutes circonstances, l'application des mathématiques. Seulement il en résulte pour les sciences un caractère abstrait et artificiel qu'il appartient à la philosophie de signaler. En mettant en relief ce caractère, elle empêchera qu'on ne tire des lois scientifiques, des conséquences relatives à la nature ou à la fin des choses. Il lui appartient également de faire une place dans ses systèmes à ces qualités sensibles et à tous les éléments de la réalité que la science est obligée d'éliminer pour établir ses lois. Le philosophe doit en tenir compte, puisqu'il vise à em-

[1] Selon Herbart, les idées générales qui servent de fondement aux diverses sciences ont grand besoin d'être analysées, épurées. Ce travail d'épurement constitue la principale tâche de la métaphysique.

brasser la réalité tout entière — et d'ailleurs le devoir, à cet égard, se trouve exceptionnellement d'accord avec l'intérêt.

Nous ne passerons pas en revue toutes les données récemment fournies à la philosophie par les sciences. Cela nous entraînerait trop loin et l'énumération risquerait de rester incomplète. Remarquez seulement que l'abondance même des matières ne facilite guère la tâche du métaphysicien. Il doit parcourir une carrière longue et difficile, chargé de tout le bagage des expériences scientifiques et, quel que soit leur prix, les expériences accumulées pendant des siècles pèsent assez lourdement sur ses épaules. Peut-être ne serait-il pas superflu de se demander si l'esprit humain sera encore capable d'atteindre à une conception du monde à la fois scientifique et philosophique. En vérité Spencer a essayé de systématiser l'expérience entière ; mais, sans méconnaître la grandeur de son entreprise et la valeur considérable d'une partie de son œuvre, il est permis d'émettre des doutes sur la solidité de cet édifice aux proportions colossales. Spencer a-t-il fait une analyse assez radicale des concepts qui servent de fondement à l'expérience, avant de passer à la synthèse finale? Combien reste vague la notion de cette force capable de revêtir toutes sortes de formes et néanmoins inconnaissable dans sa nature! Si ce principe transcendant n'a rien de commun avec les forces que nous connaissons, sa persistance n'explique rien ; si au contraire il se confond avec elle, on en revient alors à cette prétendue transformation des forces qui n'est pas plus réelle que l'antique transmutation des métaux. Spencer est incontestablement plus puissant dans la synthèse que dans l'analyse. Mais ici encore ce n'est pas sans raison qu'on lui reproche d'abuser du mécanisme. L'évolutionisme nous offre le tableau le plus complet du mouvement scientifique contemporain. C'est même là son principal mérite. Il ne répond pas à tout ce qu'on est en droit d'exiger d'un système philosophique qui doit embrasser la réalité complète. Force est donc de le reconnaître, la philosophie qui poursuivait une chimère au temps où elle se donnait pour la science de l'absolu, reste aux prises avec de graves difficultés depuis qu'elle se propose un

objet moins inaccessible. Elle n'avait aucune chance de doter l'humanité d'un système définitif ; il n'est pas sûr qu'elle réussisse de si tôt à nous présenter un système entièrement conforme à l'état actuel de nos connaissances.

Nous ignorons s'il lui sera jamais donné d'atteindre le but ; nous savons seulement qu'il lui est interdit de jamais cesser de le poursuivre. Puisque telle est la loi, il importe de déterminer avec plus de précision les caractères essentiels que devra désormais offrir toute tentative d'explication universelle. La philosophie, avons-nous dit, a pour base les données élucidées des sciences positives, et pour objet la réalité complète. Examinons maintenant le contenu de la seconde partie de cette formule générale.

* * *

Par réalité universelle, il faut entendre non seulement le monde extérieur avec ses phénomènes et ses lois, mais aussi le monde intérieur qui n'est pas moins réel que l'autre. L'expérience interne fait donc partie des données de la philosophie au même titre que l'expérience externe. Ce n'est pas tout, car au delà de la réalité connue se trouve la réalité concevable. Tout porte à croire que l'existence n'est pas limitée à ce monde, qu'il existe d'autres êtres et un être supérieur à tous les autres. La métaphysique ne saurait donc faire abstraction de Dieu, et Schopenhauer ne mérite pas d'être pris au sérieux quand il dit « qu'elle laisse les dieux en repos, espérant qu'ils feront de même à son égard. »

Mais tenons-nous-en aux réalités d'ici-bas, puisque nous parlons de la philosophie dans ses rapports avec les sciences. Le monde nous est connu sous deux faces, l'une extérieure, l'autre intérieure. La philosophie cherchera donc sa base dans la totalité de l'expérience objective et subjective, elle fera la synthèse de la psychologie et des sciences de la nature. Ces dernières se distinguent en effet par leur caractère purement objectif, superficiel. Elles se proposent d'éliminer autant que possible le facteur personnel de la conscience et même de l'organisme humain. Elles visent à connaître les objets indépen-

damment de la déformation que leur font subir les organes des sens. Ainsi, le physicien étudie principalement la cause objective des sensations et établit que le phénomène extérieur qui affecte les nerfs est toujours une vibration, tandis que la diversité de nos sensations est due aux propriétés différentes de nerfs optiques, acoustiques, etc. Les qualités sensibles paraissant appartenir au sujet connaissant, le physicien n'a pas à s'en occuper. Toutes les autres sciences de la nature tendent de même à considérer exclusivement le côté extérieur des choses. Au contraire, la psychologie semble avoir pour mission spéciale l'étude du moi considéré indépendamment de l'univers. Toutefois une distinction s'impose. Lorsque la psychologie expérimentale cherche à expliquer par la loi de l'association des idées toutes les opérations intellectuelles il est bien évident qu'elle envisage les faits de conscience du dehors et qu'un aspect des choses lui échappe, à savoir la face sous laquelle elles apparaissent quand on les considère du dedans. Tout de même, lorsque la psychophysique mesure la durée des actes psychiques, de façon à traduire en formules mathématiques les fluctuations de notre vie consciente, il est non moins évident qu'en envisageant les phénomènes psychiques sous le rapport de la quantité, elle laisse échapper tout l'élément subjectif, c'est-à-dire la meilleure partie de ces phénomènes. Aussi ne suffit-il pas à la métaphysique de faire la synthèse de la cosmologie et de la psychologie purement expérimentale. En se bornant à la systématisation de ces données extérieures, elle omettrait une grande part de la réalité. La personne humaine, le *moi*, fait aussi partie de l'univers, et si la psychologie est obligée d'en faire abstraction pour se constituer comme science positive, il reste le fondement d'une science plus philosophique, mais non moins légitime que l'autre. C'est l'erreur des philosophies positives de s'en tenir aux résultats importants mais partiels de la psychologie objective et de s'en prévaloir pour sacrifier le sujet à l'objet.

Dira-t-on que maintenir l'opposition du sujet et de l'objet, c'est ériger le dualisme en dogme et nous ramener sinon au moyen âge, du moins de quelque cent ans en arrière ? Une

pareille objection ne serait sérieuse qu'en apparence. Certes, toute conception définitivement dualiste est insoutenable. La pensée tend nécessairement vers une conception unitaire du monde. Mais il faut être à un trop haut degré partisan des solutions simples, pour s'imaginer qu'on a résolu la difficulté quand on a supprimé l'un des termes du problème. Les uns sacrifient le sujet à l'objet, d'autres l'objet au sujet. L'idéalisme considère la matière comme une illusion de l'esprit et nie l'existence du monde sensible ; le matérialisme ne voit dans la conscience qu'un produit de la matière : en vérité, ce n'est plus là du dualisme, mais ce n'est pas non plus une doctrine unitaire, c'est une doctrine simpliste. Admettre l'opposition du sujet et de l'objet, afin de n'omettre aucun des éléments de la réalité, puis s'élever à une conception supérieure, vraiment unitaire ou, comme on dit aujourd'hui, monistique, tel est semble-t-il, l'idéal d'une philosophie également résolue à se conformer aux exigences des sciences et à ne pas abdiquer ses droits.

En effet, la science travaille à résumer un très grand nombre de faits en un très petit nombre de formules générales. Faire avancer la science, c'est réunir sous une même loi plusieurs catégories de phénomènes qui exigeaient auparavant deux ou trois principes d'explication. Delà pour la philosophie, cette science des sciences, l'obligation de ramener à un principe unique et suprême les diverses lois et données de l'expérience. Tant que le dualisme ne sera pas surmonté, elle n'aura pas résolu le problème qui est le sien par excellence ; et l'on peut dire qu'elle est d'autant moins éloignée du but qu'elle se rapproche davantage du monisme. Malheureusement le but semble reculer toujours.

Ceux-là mêmes qui s'entendent à merveille lorsqu'il s'agit de condamner le « vieux dualisme cartésien » et même kantien, sont loin de tomber d'accord sur le principe fondamental susceptible d'être étendu à la totalité des choses existantes. Sera-ce une donnée expérimentale ou bien un « inconnaissable » auquel le sujet et l'objet, le moi et le non moi seront rapportés comme à leur commune origine ? Et dans le premier cas

quelle sera cette donnée primordiale ? L'appétit, l'effort, la volonté, le sentiment, la pensée? Si l'on se mettait d'accord sur ce point essentiel la philosophie ferait un grand pas. Elle s'élèverait enfin jusqu'à cet axiome éternel qui se prononce, dit-on, au sommet des choses et dont le retentissement compose l'immensité de l'univers.

Il est bien à craindre que ce ne soit là qu'un rêve. Le monisme est moins un système philosophique qu'un idéal dont chaque progrès intellectuel nous rapproche, mais qui ne sera réalisé que le jour où la science sera achevée, c'est-à-dire dans un avenir illimité. Et encore est-ce trop accorder, car ce jour-là les symboles des sciences ne seront pas devenus des réalités et nous ne connaîtrons pas nécessairement le fond des choses. Toutefois, il n'est pas impossible d'aboutir dès aujourd'hui à une conception unitaire, à la condition bien entendu que cette conception soit assez large et si j'ose dire assez souple pour se prêter aux additions, aux remaniements et aux corrections exigées par le progrès incessant de nos connaissances.

Le monisme accordera-t-il la priorité au sujet ou à l'objet? Le fait que nos perceptions extérieures elles-mêmes sont des phénomènes de conscience et qu'en ce sens toute expérience est interne suffirait à résoudre la question dans le sens idéaliste. On peut aussi faire valoir une raison plus profonde. L'expérience externe ne nous fournit jamais que des données superficielles. Impuissante à pénétrer au dedans de la nature, elle ne nous fait connaître, selon l'expression d'un naturaliste, que l'extérieur de la coquille. La conscience à une tout autre portée. En révélant l'unité, l'identité, l'activité du sujet, elle constate que notre personne n'est pas isolée dans l'univers. Car nous ne nous apercevons point dans notre substance, indépendamment de toute affection de notre être. Nous nous apercevons seulement comme être jouissant ou souffrant, voulant ou pensant. Et qu'est-ce que de sentir, vouloir ou penser sinon constater autre chose que soi ? La conscience reconnaît que le moi soutient une infinité de rapports avec le milieu dont il fait partie. Mais pour qu'il en soit ainsi, il faut que le moi ait quelque chose de commun avec le reste du monde, que l'homme

fasse partie intégrante de la nature. L'expérience interne ne nous renseigne donc pas exclusivement sur nous-mêmes ; elle nous révèle ce que nous pouvons savoir de l'être des choses, elle nous fait pénétrer jusqu'au cœur de la nature. Déjà Goethe en avait eu l'intuition :

Wir denken, Ort für Ort
Sind wir im innern.

Nous pensons que partout où nous allons, nous sommes dans son sanctuaire.

Cette vérité très défavorable au pluralisme n'est nullement incompatible avec un dualisme relatif, car la conscience pose notre personne, tout en reconnaissant que cette personne n'est pas indépendante de l'univers. Comment concilier l'individualité avec cette participation de notre être à l'essence universelle ? Aucun des systèmes actuels ne paraît donner à cette redoutable question une réponse satisfaisante. Peut-être la métaphysique de l'avenir sera-t-elle plus heureuse. En attendant, on fera bien de se défier des solutions pseudo-monistiques qui tranchent le nœud de la difficulté, au lieu d'essayer — fût-ce vainement — de le dénouer. Ce sont là jeux de prince et de conquérant, propres à éblouir le vulgaire, mais peu dignes de penseurs qui prétendent n'avoir d'autre intérêt que celui de la vérité.

* * *

L'élaboration des grandes hypothèses métaphyiquses est loin d'absorber toute l'activité intellectuelle d'une époque. A côté des rares architectes capables d'entreprendre les œuvres monumentales, les vastes synthèses, il y a une foule d'ouvriers réputés ou obscurs, occupés à tailler leur pierre, et d'autant plus satisfaits de leur sort, qu'ils savent que les matériaux subsistent après la ruine des édifices et trouvent ordinairement leur place dans une construction nouvelle. L'étude des questions particulières, des « points spéciaux » est une partie essentielle du travail scientifique et l'on peut appliquer à la

philosophie ce qu'on a dit de la psychologie : il n'y a pas pour elle de petites questions.

Quand bien même on renoncerait à reconstruire le monde, on resterait encore en présence des plus grands problèmes, tels que celui qui depuis si longtemps met aux prises les spiritualistes et les matérialistes. Voyons comment un problème mal posé se transforme et se résout dès que, renonçant aux arguments de l'école, l'esprit humain se met à réfléchir sur les sciences.

Au fond, le débat porte sur la dignité humaine. Et les arguments invoqués de part et d'autre se ramènent presque tous à une pétition de principe. Le cerveau pense, dit en substance le matérialiste, comme l'estomac digère ou comme le poumon respire. Mais, répond le spiritualiste, vous ne pouvez établir entre un fait physique et un fait intellectuel une relation analogue à celle qui existe entre deux phénomènes matériels. Qui ne voit qu'une semblable controverse est interminable? L'un ne trouve aucun inconvénient à rapprocher l'esprit de la matière, l'autre conteste la légitimité de ce rapprochement... Chacun se borne à affirmer énergiquement sans preuve, chacun suppose ce qui est en question. Et les deux adversaires engagent la plus vaine des polémiques, sans même s'être entendus préalablement sur le sens du mot matière, alors que ce terme extrêmement obscur désigne pour l'un une essence active et pour l'autre une chose inerte et passive.

Si l'on accorde une attention suffisante à la connaissance scientifique de l'univers, la question prend un tout autre aspect. Aug. Comte a caractérisé le véritable objet du débat avec une réelle profondeur en écrivant « qu'un penseur digne de ce nom reconnaît autant le matérialisme dans la tendance des mathématiciens actuels à absorber la géométrie ou la mécanique par le calcul, que dans l'usurpation plus prononcée de la physique par l'ensemble de la mathématique, ou de la chimie par la physique, surtout de la biologie par la chimie, et enfin dans la disposition constante des biologistes à concevoir la science sociale comme un simple appendice de la leur. » Toute-

fois, le chef de l'école positiviste commet ici une erreur qui lui est habituelle. Il confond la philosophie avec les sciences positives. Le matérialisme n'est jamais dans la science, pas même lorsque le savant cherche à réduire un ordre supérieur de phénomènes à un ordre inférieur. C'est au philosophe qu'il appartient d'examiner si la réduction est jamais complète, et partant d'interprêter les données de la science dans un sens spiritualiste ou matérialiste.

Il reste vrai que ces considérations nous permettent de poser le problème comme il doit l'être. Il ne s'agit plus de savoir si oui ou non il y a incompatibilité absolue entre l'esprit et la matière, si un organe matériel comme le cerveau peut produire un phénomène immatériel comme la pensée. Ce sont là des questions dépourvues de sens. Ce qui importe, c'est de déterminer la signification philosophique d'une tendance commune aux physiciens, aux chimistes, aux biologistes et aux sociologues, qui font des mathématiques une application de plus en plus universelle. Au lieu de se livrer comme par le passé à la manie des polémiques, on cherchera quelle est la position faite à l'homme par les sciences. On insistera, s'il le faut, sur le caractère abstrait des lois scientifiques et après s'être demandé jusqu'à quel point ces lois correspondent à la réalité, on verra si elles laissent subsister la possibilité d'une métaphysique spiritualiste.

L'idée de renverser les anciennes barrières qui séparaient les divers domaines du savoir a été formulée pour la première fois par Descartes. Si des distinctions trop absolues se sont établies entre ces domaines, la faute en est au sens commun qui a l'habitude d'appliquer à deux choses qui se ressemblent ce qui n'est applicable qu'à une seule. Il est très vrai que le même homme ne peut cultiver à la fois tous les arts et que les mêmes mains ne sont guère aptes à labourer la terre et à toucher de la lyre. Mais il n'en est pas ainsi des sciences.

Il ne faudrait pas les distinguer l'une de l'autre et les étudier chacune séparément, omission faite de toutes les autres. Les sciences sont tellement liées entre elles qu'on n'en peut cultiver une seule détachée de l'ensemble dont elle fait partie. Des-

cartes ajoute qu'il doit y avoir une science générale expliquant tout ce qu'on peut chercher touchant l'ordre et la mesure, qu'il s'agisse des nombres, des figures, des astres ou des sens. On rapporte donc aux mathématiques ce qui a trait à la quantité, et l'on néglige les qualités qui différencient les objets mesurables. Tel est le programme généralement accepté par les savants contemporains.

Evidemment, si la réduction d'un ordre supérieur à un ordre inférieur était complète, le matérialisme aurait gain de cause. Mais n'oubliez pas que les partisans de la « complète unification du savoir » sont obligés de ne tenir aucun compte des conditions spéciales impliquées dans chaque problème. Comme le disait Descartes lui-même, ils n'envisagent dans chaque objet de leur étude que ce qui est relatif « à l'ordre et à la mesure. » Le physicien essaye de ramener la chimie à la physique en substituant à la notion des corps simples de différentes espèces, celles d'atomes capables de reproduire par leurs arrangements divers la variété et la complication de la nature. Mais il est forcé de supposer entre ces atomes des différences de poids, de forme, de valence qui ne se laissent pas réduire à des propriétés physiques, et qui constituent encore des différences spécifiques. Pareillement, le chimiste qui tend à « absorber » la biologie, se fonde sur ces deux principes : que l'être vivant se borne à réagir, et que la réaction est toujours égale à l'action. Mais le mouvement réflexe permet à l'animal de réparer les pertes causées par les nécessités de l'existence, de s'adapter au milieu où il se trouve placé, et d'assurer avec sa propre subsistance, la conservation de son espèce. Au surplus, des phénomènes comme la génération, la maladie, la mort ne paraissent pas aisément explicables au point de vue du pur mécanisme. Certes, la biologie a grand intérêt à renoncer au vieux principe vital et peut-être même à cette « idée directrice » indispensable pourtant selon Ch. Bernard. On peut accorder cela au biologiste, à la condition qu'il se souvienne que sa science ne supprime nullement la vie, qu'elle en fait seulement abstraction, et renvoie cet élément de finalité qui ne la concerne pas à la métaphysique qui le recueille et le fait valoir. Ainsi le

savant n'explique pas en réalité le plus par le moins. Il ne ramène, en particulier, la biologie à la chimie qu'en éliminant ce qui distingue les phénomènes vitaux des phénomènes chimiques. La réduction poursuivie demeure forcément incomplète.

A en croire Comte, le matérialisme d'abord reconnaissable dans la tendance des mathématiciens à absorber la physique, se retrouve à plus forte raison dans la tendance des sociologues à assimiler les sociétés humaines aux sociétés animales. Or les progrès récents de la sociologie — cette jeune science appelée à un si grand avenir — semble donner raison à Comte. Demande-t-on selon quelle loi se groupent les divers éléments d'une société ? Spencer trouve dans la biologie l'explication de ce groupement. Mais déjà ce point de vue paraît dépassé. Les derniers travaux de M. Durkheim en France, Gumplowicks en Allemagne témoignent d'une disposition à placer la sociologie sous la dépendance immédiate et pour ainsi dire sous le patronage direct de la mécanique. C'est ainsi que le premier de ces auteurs explique la division du travail social, non par des sentiments et des volontés, mais par des circonstances extérieures et mesurables, telles que la densité et le volume de la population. Assurément Comte eût reconnu dans cette dernière évolution de la science, un nouvel indice favorable au matérialisme.

En quoi il se serait de nouveau trompé, car le mécanisme sociologique n'a pas d'autres conséquences que le mécanisme biologique, en ce qui concerne la métaphysique ou la morale ; et cela pour les mêmes raisons. On entreprend d'expliquer la formation et les transformations des sociétés par des lois rigoureuses et immuables, comme les lois astronomiques. Or les faits sociaux ne se prêtent pas à la mesure comme les mouvements des corps célestes. On en est donc réduit à les mesurer indirectement, c'est-à-dire à chercher un équivalent mécanique de ces faits. Cet équivalent sera fourni, pense-t-on, par la statistique. Le sociologue n'a qu'à consulter les statistiques, il y trouvera la vie sociale exprimée en termes mathématiques, l'histoire universelle traduite en chiffres. De là cette consé-

quence manifeste, que la valeur des lois sociologiques est subordonnée à la valeur de la statistique.

Pour être équitable, supposons cette dernière exempte de toute erreur ou omission, ne nous prévalons pas des inexactitudes qui s'y introduisent toujours, en dépit des progrès réalisés et réalisables. Fournit-elle vraiment l'équivalent des phénomènes moraux qu'on étudie ? Les chiffres sont-ils aussi éloquents qu'on veut bien le dire ? La traduction tient-elle lieu de l'original? Nous croyons au contraire que, dans ce domaine, l'emploi de la méthode mathématique condamne le sociologue à ignorer une portion considérable de la réalité. Y a-t-il correspondance absolue entre la force réelle d'une armée et le nombre de ses soldats et de ses officiers, entre l'état intellectuel d'un pays et le nombre de ses écoles, de ses étudiants et de ses professeurs ? La valeur d'un livre se mesure-t-elle au nombre des éditions et au produit de la vente ? S'il en était ainsi il faudrait faire peu de cas des ouvrages de philosophie. La statistique n'a que faire de la qualité des choses ; la sociologie peut à la rigueur être conçue comme une science de pure quantité. Mais alors, pour combler les lacunes qu'elle laisse subsister, il reste à envisager les faits sous le rapport de la qualité, il reste à considérer dans les transformations sociales la part qui revient à la raison et à l'énergie humaine. Evidemment, cette dernière étude n'aura jamais la précision ni la rigueur de la première. En revanche, elle atteindra à une vérité bien plus profonde. Chacune des deux méthodes a ses inconvénients et ses avantages ; ce n'est pas une raison pour attribuer à l'une les résultats de l'autre : l'exact n'est pas le vrai.

On peut apprécier maintenant la portée philosophique de cette « complète unification du savoir » qui du reste n'existe encore qu'à l'état d'idéal ou de rêve. Les sciences ne réalisent l'union des mathématiques et de l'expérience qu'en mutilant la réalité. Elles se fondent non sur les choses elles-mêmes, mais sur leurs symboles, et à mesure que les choses croissent en complexité, les symboles deviennent plus défectueux. En particulier, les nombres de la statistique sont un équivalent très imparfait des phénoménes sociaux. Les lois scientifiques ne

sauraient donc prétendre à une valeur absolue. Ce sont des figures idéales, de simples schèmes, semblables à ces courbes des météorologistes qui représentent les variations de l'atmosphère, sans rien nous apprendre sur sa nature. Dès lors, le philosophe reste libre de réfléchir sur le fond des choses. Il peut compléter par l'observation interne et l'analyse métaphysique les résultats tout extérieurs et partiels de la science. Rien ne l'empêche de chercher l'être réel au delà des apparences, d'admettre, s'il le juge nécessaire, une finalité interne dominant le mécanisme biologique, ou de voir, dans l'activité de l'esprit humain, le ressort central qui met en œuvre le mécanisme sociologique. Toute la difficulté consistera à concilier ces idées d'activité et de but avec les lois scientifiques. Une pareille difficulté ne nous paraît nullement insurmontable.

L'ancien spiritualisme se heurtait à un tout autre obstacle. Fondé sur la prétendue incompatibilité de la matière et de l'esprit, il lui était impossible d'expliquer comment l'âme meut le corps et par suite de justifier l'idée d'une liberté efficace. Une philosophie fondée sur l'expérience pose infiniment mieux le problème, et sans le résoudre du premier coup, permet déjà d'entrevoir une solution. En établissant que les sciences n'expliquent pas en réalité le plus par le moins, elle sape le matérialisme par la base. Elle assurerait le triomphe du spiritualisme en trouvant un moyen de concilier le déterminisme scientifique avec le témoignage de la conscience en faveur de la liberté.

* * *

La psychologie peut travailler à cette conciliation, avec de grandes chances de succès. Au premier abord cette vue semblera paradoxale, car la science moderne cherche à réduire les phénomènes physiques, comme les autres, à un pur mécanisme. Ou bien, à l'aide des seules idées qui s'associent d'elles-mêmes en vertu de leur contiguïté ou de leur ressemblance, on prétend reconstruire tout l'édifice de nos connaissances, sans faire appel à la spontanéité de l'esprit, — et l'on explique les concepts les plus élevés, les raisonnements, la causalité et jus-

qu'aux opérations de la volonté par une loi de tout point analogue à la loi de Newton; ou bien suivant une autre voie, en se basant sur l'observation minutieuse des phénomènes physiques correspondant à chaque phénomène psychique, on poursuit de plus en plus la réduction du moral au physique — et si l'on ne nie pas l'efficacité du vouloir, on l'ignore, afin de pousser plus loin l'analogie avec les sciences de la nature.

Mais qu'on ne se méprenne pas sur la portée métaphysique et morale de ces lois d'ailleurs fort incertaines. Si la psychologie positive est obligée de faire abstraction du libre arbitre, cela n'infirme en rien le témoignage de la conscience. D'autre part, la psychologie subjective voit dans l'homme un être capable de se proposer comme fin d'abord sa propre existence, puis la science et la perfection morale. Les lois mécaniques de l'associationisme ou de la psycho-physique sont-elles un obtacle au libre exercice de la volonté? Nullement, puisqu'aucune de ces lois abstraites n'explique comment les choses se passent en réalité en nous ou dans la nature. On peut même aller plus loin. L'homme constate en lui des phénomènes qui de l'avis de tous présentent une parfaite ressemblance avec la causalité mécanique : ce sont les phénomènes d'habitude. Or ne trouve-t-on pas fréquemment à l'origine des habitudes un acte de la volonté? Nos organes ont la faculté de renouveler d'eux-mêmes certains mouvements accomplis pour la première fois avec effort. C'est grâce à cette répétition automatique d'actions voulues d'abord, que la volonté peut entreprendre des actions nouvelles, que tout n'est pas toujours à recommencer, et que le progrès devient réalisable. Ces faits ne nous montrent-ils pas le mécanisme au service de la liberté? Loin donc qu'il y ait contradiction entre la psychologie expérimentale, déterministe et la psychologie subjective qui maintient l'idée de liberté, ne semble-t-il pas que chacune de ces sciences fournisse à l'autre un heureux complément? Le conflit n'a sa raison d'être que lorsqu'on veut expliquer mécaniquement la liberté même. Mais pourquoi ne s'accorderait-on pas à superposer au mécanisme des fonctions inférieures, une activité libre qui se servirait de ce mécanisme comme d'un

instrument pour réaliser des fins quelconques ? Et pourquoi l'observation des phénomènes d'habitude ne nous autoriserait-elle pas à affirmer que le mouvement mécanique lui-même a son principe dans une activité spirituelle ?

Voilà ce que l'on est amené à se demander quand on envisage les faits psychiques, en particulier les faits volontaires, au double point de vue de la psychologie expérimentale et de la métaphysique. C'est à l'étude de ces questions que seront consacrées les leçons du semestre d'hiver.

GRACE ET JUSTICE DIVINES

DANS L'ŒUVRE DE LA RÉDEMPTION

PAR

F. ECKLIN

pasteur de l'Eglise allemande de Neuchâtel.

II

CONSTRUCTION D'UNE THÉORIE DE LA PROPITIATION CONFORME A L'AMOUR ET A LA JUSTICE DE DIEU, ET CONSÉQUENCES QUI EN DÉCOULENT POUR L'INTELLIGENCE DES ÉCRITURES ET POUR L'INSTRUCTION DES FIDÈLES DANS LA VÉRITÉ.

Dans ce qui précède, nous avons, tout en donnant quelques indications sur l'histoire du dogme de la rédemption, ou plutôt de la propitiation, dans les temps modernes, déjà mentionné le principe sur lequel, d'après nous, doit reposer une théorie vraie de ce problème. Evidemment cela ne suffit pas, et nos lecteurs sont en droit d'attendre qu'après avoir si vivement attaqué et en partie démoli la forme traditionnelle du dogme en question, nous établissions maintenant d'une manière solide et claire le nouvel édifice qui dorénavant, selon nous, devra abriter la foi de l'Eglise dans le divin mystère de la rédemption. Il s'agit donc, dans ce qui suit, de montrer jusqu'à quel point la théorie nouvelle que nous allons proposer est plus conforme

aux enseignements bibliques, plus appropriée aux besoins de la conscience humaine et s'adapte mieux à la raison éclairée par l'Evangile que ce n'était le cas de l'ancienne. Ce n'est qu'à cette condition qu'elle pourra reconquérir peu à peu, en partie du moins, le terrain perdu par la faute de sa devancière.

§ 21. Les véritables rapports de Dieu avec l'humanité pécheresse sont ceux d'une justice vengeresse mitigée par son amour et d'une grâce mêlée de justes sévérités ; c'est ce que la Bible nomme la juste bonté de Dieu.

Reprenons le fil de notre raisonnement du § 16. Nous y avons dit que le règne de l'amour est l'idéal, qu'il est le but suprême du gouvernement de Dieu; qu'en vue de ce règne la justice rétributive est la barrière protectrice du bien, autant quand elle punit les méchants que lorsqu'elle récompense les bons. Sans doute, si notre monde n'était peuplé que d'anges et de démons, la seule chose possible serait l'éternelle félicité des uns et la condamnation absolue des autres : ici, une pleine manifestation de l'amour divin ; là, une sévérité inexorable, d'après le principe : *Fiat justitia et pereat mundus.* Mais puisque l'humanité se trouve être placée entre ces deux extrêmes, qu'elle n'est après tout ni entièrement bonne, ni entièrement méchante, et que par la loi « de l'évolution, » du « devenir » comme disent les Allemands, elle est sujette à de perpétuelles variations et modifications, ce monde est nécessairement de la part de Dieu l'objet d'une justice vengeresse mitigée, s'il doit être puni, et d'une grâce mêlée de quelques sévérités, même quand il s'agit de justes à récompenser. Ainsi la justice rétributive de Dieu, en face de pécheurs qui ne sont pas encore entièrement endurcis, use toujours de quelques ménagements et revient facilement à la clémence, comme le prouve abondamment l'histoire d'Israël sous l'ancienne Alliance.

Ce gouvernement paternel, tour à tour clément et sévère, selon les besoins du moment, a fait naître la notion de cette *juste bonté* de Dieu, si souvent célébrée par les prophètes et les psalmistes, qui est le moyen terme entre son amour et sa sainte colère. Pour cette perfection divine l'Ancien Testament

a un mot particulier, savoir צְדָקָה, que les Septante traduisent par δικαιοσύνη, nos versions occidentales par *justice*. Mais le terme hébraïque signifie autre chose que cette justice rétributive qui donne exactement à chacun ce qui lui revient d'après sa valeur ou non-valeur morale. Il désigne bien plutôt cet accord parfait de Dieu avec la suprême norme morale, autant quand il punit que quand il bénit. Nons pourrions donc aussi définir cette צְדָקָה comme le juste équilibre en Dieu entre la clémence et la sévérité, ou la bienfaisante combinaison de ces deux qualités dans les actes de son gouvernement, l'union permanente de son amour avec sa sainteté, telle qu'elle convient au suprême arbitre des destinées des hommes et des anges.

Ce n'est d'ailleurs pas l'Ancien Testament seul qui emploie le terme de δικαιοσύνη dans ce sens (Comp. Ps. CIII, 17; LXV, 6; CXIX, 40; Esaïe XI, 4 et 5; XLI, 10; Dan. IX, 16). Le Nouveau Testament le fait également, au moins dans quelques passages. Comp. Jean XVII, 25 : Πάτερ δίκαιε; 1 Jean I, 9; 2 Pierre I, 1. Très probablement nous pouvons citer aussi à ce propos Rom. I, 17; du moins cette signification de δικαιοσύνη Θεοῦ est-elle vraisemblable dans ce contexte et la pensée paraît-elle être empruntée à Ps. XL, 10 et 11. Nous en jugeons ainsi à cause du mot ὀργὴ Θεοῦ qui fait pendant à δικαιοσύνη dans le verset suivant. Quant à Rom. III, 25 et 26, il nous semble que, là, ce terme ne peut absolument signifier autre chose que צְדָקָה quoique des exégètes modernes, d'ailleurs très distingués, l'interprètent d'après l'usage grec de ce mot, dans le sens d'une sévère justice rétributive. Il nous paraît même que saint Paul désigne ici avec un à-propos admirable l'œuvre rédemptrice comme étant la manifestation suprême de cette « juste bonté » de Dieu qui, même en menaçant le monde de condamnation à cause de ses iniquités, n'oublie jamais la suprême loi de l'amour. Et cela est très important pour l'intelligence du problème de la rédemption.

§ 22. L'accord cherché entre les exigences de l'amour et celles de la sainteté de Dieu, se trouve dans une délimitation absolument juste entre les objets de la grâce et ceux de la colère divine dans l'œuvre de la rédemption et du jugement final.

Si, d'après Rom. III, 25 et 26, l'œuvre rédemptrice du Christ est la suprême manifestation de cette juste bonté de Dieu, les conditions du salut doivent être telles que, tout en faisant grâce à certains pécheurs, Dieu ne s'expose pas à voir sa sainteté méconnue. Il prendra donc ses précautions contre toutes les conséquences mauvaises qui pourraient ressortir de sa clémence envers des transgresseurs ; car, d'après Esaïe XXVI, 10, « Si l'on fait grâce au méchant, il n'apprend pas la justice, mais il se livre au mal, même dans le pays de la droiture, n'ayant point égard à la majesté de l'Eternel. » En d'autres termes, il faut que tout, dans cette œuvre de rédemption, se passe de manière à ce qu'aucun pécheur vraiment désireux de s'amender puisse être perdu, mais aussi qu'aucun impie, soit insolent, soit hypocrite, puisse échapper à sa juste condamnation. Il faut, pour le dire simplement, qu'il y ait des garanties suffisantes contre tout abus de la grâce. Et c'est là ce qu'on peut nommer la base juridique du pardon, ou le côté juridique dans l'offre du salut, et sa juste limite.

Le droit pénal est, comme nous l'avons déjà dit, la barrière protectrice du bien. Ainsi la bonne volonté de Dieu pour le salut d'une âme cesse, à mesure que celle-ci s'obstine dans le mal, comme aussi la nécessité de punir cesse dans la mesure où la communion d'amour, basée sur l'ordre légal, peut être rétablie par des actes de clémence. Or la rédemption, pour être la manifestation suprême de cette juste bonté de Dieu, doit être organisée et mise en œuvre de telle sorte qu'elle puisse être le moyen par excellence d'opérer ce triage, cette sage délimitation entre les pécheurs repentants et convertissables d'un côté, et les pécheurs récalcitrants et absolument pervers de l'autre. C'est ainsi que Dieu sera reconnu « juste en justifiant celui qui est de la foi en Jésus » (Rom. III, 26). Cette délimitation est la seule méthode nécessaire, et la seule pos-

sible, de mettre d'accord les desseins de l'amour divin envers l'humanité avec les exigences de sa sainte justice, et il est superflu de chercher une autre manière de concilier dans leur action ces deux perfections divines. Avec cette juste délimitation, tout conflit devient impossible; car chacune d'elles a son domaine à elle. Les choses se passent *schiedlich, friedlich*, comme dit un proverbe allemand.

§ 23. Pour cette délimitation, il faut à Dieu un organe personnel de sa juste bonté, et il possède cet organe dans son Fils.

Or pour que cette délimitation se fasse comme il convient, Dieu, au lieu de nous juger d'après la lettre inexorable d'une loi impersonnelle qui ne connaîtrait pas de miséricorde envers le faible, que fait-il? Il nous met en relation efficace [1] avec une personnalité vivante, qui est à la fois l'image de sa parfaite sainteté et le reflet de sa sainte miséricorde envers les pécheurs. C'est dire qu'il nous met en relation avec Jésus-Christ, le fils de son éternel amour. C'est par lui qu'il a créé provisoirement ce monde naturel dont la terre fait partie, et l'humanité quant à ses origines naturelles. C'est par lui qu'il veut aussi accomplir sa création morale, savoir la sanctification de l'humanité nuturelle. Ainsi l'œuvre de la création devra être *achevée* par le Fils, d'abord au point de vue de la vie spirituelle, pour être achevée enfin, par lui aussi, au point de vue de la vie naturelle. Et la rédemption accomplie doit être envisagée comme un épisode, l'épisode le plus important sans doute, de cette œuvre de création d'une humanité céleste.

C'est parce qu'il s'agit de la formation morale, de l'éducation d'êtres libres, qu'il faut à Dieu un médiateur, un organe personnel de sa juste bonté dans ce monde. Car un être personnel n'est pas quelque chose d'inflexible et d'aveugle comme le paragraphe d'un code de lois, qui maudirait indistinctement tous les transgresseurs (Deut. XXVII, 6; Gal. III, 10) sans égards quelconques. Un éducateur vivant peut admettre des circons-

[1] Ce mot (en allemand : *Wirksame Gemeinschaft*) est de C. J. Nitzsch le disciple de Schleiermacher.

tances atténuantes. Il a, s'il est permis de le dire, quelque chose de plus élastique et peut tenir compte de certains germes d'amélioration, de certaines conditions favorables à la réparation du mal, sans nuire pour cela à la majesté de la loi morale. Christ est ce miséricordieux « éducateur, [1] » organe bien approprié de cette juste bonté qui est si bien à sa place en face d'un monde en formation comme l'est notre humanité ; et en vertu de cette haute position il est vraiment l'Homme-Dieu. Comme il réunit en sa personne les doubles caractères de l'amour divin et de la divine sainteté, il peut aussi cumuler les doubles fonctions d'intercesseur miséricordieux dans l'ère actuelle, et de juge suprême dans l'ère future.

Actuellement, il est le médiateur en sa double qualité de sanctificateur et de distributeur du pardon divin. Comme nous l'avons déjà vu, on ne peut pas avoir part au pardon divin si l'on ne veut pas se laisser sanctifier par le Christ, agissant en nous par le saint Esprit. En face de lui, toute âme humaine doit donc se décider définitivement pour le bien ou pour le mal. Avec lui, toute âme désireuse d'être renouvelée à l'image de Dieu, peut arriver à ce but. D'un autre côté, personne ne peut avoir part à la propitiation dont il est l'auteur et le dispensateur, s'il ne veut pas se laisser affranchir du péché par lui. De cette façon tout abus de la grâce devient impossible à la longue, et la volonté réconciliatrice de Dieu est mise d'accord d'une manière fort simple et très efficace avec les exigences de sa sainteté parfaite.

§ 24. Le Sauveur devait de toute manière se mettre en mesure de nous sanctifier, parce que sans avoir acquis cette qualité, il ne pouvait pas prétendre au droit de nous procurer par son intercession le pardon.

Si nous ne pouvons être pardonnés qu'à condition de nous laisser sanctifier par Jésus-Christ, il en résulte que, pour Christ lui-même, il ne pouvait y avoir d'autre chemin pour être notre « propitiation » que de se mettre en mesure de

[1] C'est ainsi que le désigne Clément d'Alexandrie (non avant 211) dans son écrit intitulé : *Παιδαγωγός*,

nous sanctifier entièrement. Ici nous arrivons au centre même de la question de la rédemption.

Ce qu'on a nommé l'ordre du salut, c'est-à-dire les conditions auxquelles l'homme peut participer au salut, doit nous montrer la véritable genèse de la propitiation accomplie par Jésus-Christ. Car au résultat à atteindre devait correspondre le moyen choisi de Dieu pour nous y faire parvenir. Or le moyen d'arriver à la paix de Dieu est, pour nous qui sommes pécheurs, « la mort au péché. » Le Christ devait donc, par sa vie et par sa mort, nous entraîner à mourir au péché. La connexion nécessaire et indissoluble entre le droit d'être enfant de Dieu et la sainteté, connexion qu'il sentait en son âme plus que tout autre, de même que le témoignagne rendu par la Loi[1] et les prophètes, que sans purification préalable l'homme pécheur n'ose pas approcher de Dieu, tout cela devait lui indiquer la nature de la propitiation à faire, le chemin par lequel l'humanité pécheresse devait être conduite à la possession d'un pardon éternel : il fallait avant tout la sanctifier ou, à défaut du fait accompli, garantir à Dieu sa sanctification. C'est ce qu'il nous dit dans cette parole déjà mentionnée de sa prière sacerdotale : « Je me sanctifie moi-même pour eux, afin qu'eux aussi soient sanctifiés dans la vérité.»

Tout ce que la sévère justice de Dieu devait exiger de lui et qu'il ne pouvait accomplir que par le sacrifice de lui-même sur la croix, se résume dans cette parole. Se mettre en rapport vivant avec les pécheurs, vivre saintement en paroles et en actions au milieu d'un monde pervers, rendre témoignage avec courage au droit que Dieu a sur le cœur humain, accomplir cette mission à tout prix, fût-ce même au prix de sa vie physique, et tout cela sans fléchir ni murmurer, mais en persévérant

[1] La loi, au sens *historique* du mot, contenait, outre l'or pur de la sainte volonté de Dieu, beaucoup d'alliage, consistant en traditions humaines sans valeur durable, dont plusieurs étaient même des concessions fâcheuses faites par le législateur à la faiblesse humaine. Christ ne pouvait s'en préserver qu'en mettant l'accent sur le contenu *idéal* de la Loi, et c'est ce qu'après lui a fait saint Paul, qui se dit « être mort à la Loi par la loi. » (Gal. II, 19).

jusqu'à la mort dans la foi et dans la charité, et ainsi « vaincre » spirituellement « le monde » (Jean XVI, 33) : telle était sa tâche messianique, celle d'un initiateur de vie nouvelle pour notre salut. Ce n'est qu'en agissant ainsi qu'il pouvait espérer de sanctifier des âmes de pécheurs ; car le saint amour ne fait de conquêtes en ce monde qu'en s'y révélant complètement. Et certes, la sainteté de Dieu avait le droit d'exiger de lui ce sacrifice de lui-même. Ce n'est qu'à ce prix qu'il pouvait espérer de nous sanctifier et devenir ainsi la propitiation pour nos péchés, c'est-à-dire une cause de pardon divin pour nous.

§ 25. Au point de vue de Dieu, la mort de Christ a été sa victoire décisive et éternellement valable sur le péché humanitaire.

Le fils de Dieu s'étant dépouillé volontairement (Philip. II, 7 et suiv.) de cette plénitude de puissance et de connaissance qu'il avait eue avant son incarnation et n'en ayant gardé que le strict nécessaire pour se légitimer comme l'Envoyé divin, ne pouvait dans sa sainte pauvreté que déplaire à la foule charnelle et, dans son zèle pour l'accomplissement de la volonté du Père, que provoquer la haine des faux zélateurs de la loi. Ce conflit entre sa sainteté et leur état de péché devait nécessairement aboutir à son supplice, parce que, une fois incorporé dans l'humanité naturelle, il y était assujetti, par une nécessité juridique inéluctable, à la juridiction de magistrats pécheurs. C'est ce qu'il fait remarquer à ses disciples dans cette parole plusieurs fois répétée (Marc IX, 31 ; XIV, 41) : « Le Fils de l'homme doit être livré entre les mains des hommes » (ou entre les mains des pécheurs). C'était là une conséquence inévitable de son incarnation. Mais comme sa mission terrestre consistait à être ici-bas le représentant de la parfaite sainteté de Dieu, cette mort a été en réalité une victoire sur la perversité du monde, puisque ses ennemis, malgré l'ardent désir qu'ils en avaient, n'ont pas pu le faire tomber en faute, pas même en le martyrisant. Ainsi il a maintenu victorieusement sa sainte individualité de Fils de Dieu en restant, dans la plus cruelle épreuve, confiant, soumis à Dieu, en même temps que

charitable envers les hommes. « Martyr » pour la cause de Dieu, dans le sens le plus sublime de ce mot (Apoc. I. 5), il a réalisé dans sa personne ce que préfiguraient les holocaustes et autres sacrifices propitiatoires de l'Ancienne Alliance.

Cette mort a donc été une victoire au point de vue de Dieu, et on n'aurait le droit d'en faire une mort expiatoire que si Christ avait été complice, d'une manière quelconque, de l'état pervers du monde d'alors. Aussi, pour rester dans le vrai, devons-nous nous borner à lui attribuer une participation librement consentie au sort des pécheurs dans le sens d'une sainte coexpiation avec nous, et cela d'après la loi de la solidarité humaine à laquelle nous sommes tous assujettis, tant les uns que les autres. Il n'y a donc point eu à cet égard de *privilegium odiosum* à ses dépens. Cette obligation, pour le juste, de *souffrir avec les méchants* des mauvaises conséquences de leurs fautes, cette « nécessité de coexpiation » est sans doute ce qu'il y a de plus difficile à accepter dans la loi de Dieu. Mais il faut pourtant l'accepter, et Jésus-Christ ne s'est pas soustrait à cette douloureuse conséquence de la solidarité humaine, sachant bien que, en vertu de la même loi de solidarité, il parviendrait à nous sauver, car s'il a été « fait péché » en Adam, « c'est afin que nous devinssions justice en Lui. »

Outre cette cruelle épreuve d'une obéissance jusqu'à la mort sur la croix (Philip. II, 8; Héb. V, 8), l'Ecriture ne connaît pas d'autre satisfaction réclamée de Jésus-Christ par la sévère justice de Dieu. Il a été le martyr de Dieu, non sa victime. Ce n'est pas la colère de Dieu contre le péché que Christ a dû supporter dans son supplice, mais la colère du monde contre la sainteté. Et il ne l'a pas seulement endurée patiemment, mais il l'a surmontée victorieusement, c'est-à-dire sans devenir pécheur lui-même, et c'est là le fondement de notre salut.

§ 26. L'effet le plus immédiat de la mort victorieuse de Christ a été, conformément à la justice rétributive de Dieu, sa rentrée glorieuse dans le ciel.

La conséquence la plus immédiate de la victoire de Jésus-Christ sur le péché a été sa victoire sur la mort, sa résurrec-

tion et son ascension au ciel. C'était là un effet de la justice rétributive de Dieu. « Il a été obéissant jusqu'à la mort; *c'est pourquoi* Dieu l'a souverainement élevé » (Philip. II, 9). Ainsi la juridiction divine ne s'est montrée que dans ce qui a suivi pour Jésus après sa mort. Pendant ce drame sanglant, elle s'est complètement effacée pour faire place à la fausse juridiction des hommes. Il en est toujours ainsi quand il s'agit d'épreuves: Dieu cache sa face pour un moment. C'est ce que notre Seigneur a dû éprouver à son tour dans ces moments ténébreux où il s'est senti abandonné de Dieu. D'après la prophétie (Ps. XXII, 2), cela était prévu d'avance. En cela l'épreuve du Juste a été complète ; car, pour parler avec Héb. II, 10, « il *convenait* que Celui par qui et pour qui sont toutes choses, voulant conduire à la gloire beaucoup de fils, élevât à la perfection par les souffrances l'auteur (ou prince) de leur salut. »

Evidemment c'est suivant « les convenances » d'une certaine justice rétributive de Dieu que les choses devaient se passer ainsi. Car, dans le royaume de Dieu, quiconque veut parvenir au faîte de la gloire, doit être éprouvé auparavant dans les plus profondes tribulations. (Comp. Math. XXII, 22 l'enseignement donné à ce sujet aux fils de Zébédée.) Ainsi, d'après les règles de l'éternelle justice, notre divin chef lui-même ne pouvait pas s'emparer comme d' « une proie » (Philip. II, 6) de la place d'honneur dans l'humanité à venir, mais il devait la mériter « convenablement ,» afin que toute créature dans le ciel et sur la terre le reconnût digne de prendre de la main de Dieu les rênes du gouvernement, ou « le livre » des destinées humaines, et d'être assis à sa droite. « Car, disent-ils (Apoc. V, 9), « il nous a rachetés pour Dieu par son sang. » Or une telle place n'aurait jamais convenu à un expiateur du péché, objet par substitution de la colère divine. Pareil expiateur aurait tout au plus éteint la dette à payer et se serait ensuite effacé. Mais la couronne de gloire suprême sied bien au vainqueur.

C'est donc à tort qu'on veut faire jouer à la justice rétributive de Dieu son rôle avant cette glorification du Christ dans sa

mort même, comme si Dieu avait réglé ses comptes avec l'humanité pécheresse par le drame sanglant de Golgotha. Ce sont bien plutôt les Juifs qui ont alors réglé leurs comptes, à leur façon sans doute, avec celui qui s'était permis d'être saint au milieu d'eux. Et si l'on veut attribuer dans ce drame un rôle à la justice divine, sans dépasser les bornes de la vérité, il faut dire qu'alors la sainte justice de Dieu a réclamé du futur garant de l'alliance (Héb. VII, 22) un gage de sa parfaite sainteté, ce gage étant le sacrifice de sa vie. Sans cela il n'aurait pu être reconnu pleinement capable de réparer à fond le mal qui existe dans l'humanité et n'aurait pas été apte à être notre intercesseur.

§ 27. Par son sacrifice de lui-même Christ s'est rendu accompli comme sanctificateur de l'humanité.

Si Jésus-Christ, après son martyre, a été réintégré dans la pleine possession de cette gloire céleste dont il avait joui avant son incarnation, son état actuel est cependant notablement différent de ce qu'il avait été avant son abaissement volontaire. En effet, par suite de l'impulsion morale qui a été donnée à l'humanité croyante par ses paroles et son exemple, il possède un ascendant moral sur l'humanité qu'il n'aurait jamais pu obtenir sans cela. Il en est de lui comme le dit l'épître aux Héb. (V, 8 et 9) dans un passage qui exprime plus clairement que d'autres la connexion logique entre sa mort et son salut : « Bien qu'étant fils [de Dieu], il a appris l'obéissance par les choses qu'il a souffertes, et ayant été rendu accompli [dans l'obéissance], il est devenu, pour tous ceux qui lui obéissent, auteur d'un salut éternel. »

Il a donc été rendu accompli dans tout ce qui constitue la sainteté humaine ici-bas et, par là-même, accompli comme notre sanctificateur, à la pleine satisfaction de la sainte justice de Dieu. Certes, nous n'oserions pas nous permettre de dire que le fils de Dieu a été en apprentissage d'obéissance ici-bas, si la Bible ne nous y autorisait pas. Cette parole, au reste, renferme quelque chose de ce que les Anciens avaient vaguement

entrevu dans leurs spéculations à la fois théogoniques et cosmogoniques, et elle caractérise au mieux le progrès dans l'œuvre de la création d'une humanité céleste, progrès réalisé par le Christ crucifié, d'abord dans sa propre personne, puis aussi dans les « nombreux enfants » de Dieu qu'il est appelé à « conduire à la gloire » en les sanctifiant (Héb. II, 10,11). Par ses saintes souffrances Jésus a pour ainsi dire fourni au saint Esprit des armes nouvelles et perfectionnées pour vaincre les résistances de notre nature charnelle et l'a mis en mesure de venir habiter d'une manière durable dans les cœurs des fidèles en vue de leur sanctification entière ; car auparavant l'accès de ces cœurs lui était encore en grande partie fermé (Jean VII, 39.)

La croix de Christ est le moyen le plus énergique que Dieu pût employer pour mettre en évidence le degré qu'atteint l'inimitié contre lui dans des êtres charnels, pour nous montrer jusqu'où doit aller notre abnégation de nous-mêmes à son service et tout le bien qui résulte d'une obéissance sans réserve. Et quand même nous ne sommes pas tous appelés à mourir sur une croix, nous sommes pourtant tenus à « mourir au péché, » si nous voulons avoir part à la gloire promise aux vainqueurs. Et puisque l'amour de Dieu se manifeste à nous dans toute sa grandeur et sa pureté par ce sacrifice de son fils (Rom. V, 8), cela doit changer les dispositions naturelles de notre cœur égoïste, le dégager des fascinations trompeuses du monde et nous faire aimer de tout notre cœur celui qui nous a tant aimés le premier.

§ 28. Pouvant nous sanctifier, Christ peut aussi intercéder valablement pour nous devant Dieu et nous réconcilier entièrement avec lui.

Dès qu'il y a moyen pour nous d'être véritablement sanctifiés, il est possible aussi que nous soyons entièrement réconciliés avec Dieu. Car la paix avec Dieu est intimement liée à notre victoire sur le mal. Rien de plus simple que cet axiome, prêché par la Loi et les prophètes, et pleinement réalisé en Christ crucifié et ressuscité. Christ s'étant rendu accompli pour nous

sanctifier peut dès lors aussi intercéder valablement pour nous. Car toute prière d'intercession devient efficace dans la mesure où celui qui intercède a le pouvoir de remédier au mal commis par son protégé. (Luc XIII, 8: parabole du figuier stérile.)

Ce n'est donc pas la sainteté déjà réalisée dans les fidèles qui sera la cause de leur adoption auprès de Dieu et du pardon de leurs péchés, mais la possibilité acquise par Christ de les sanctifier entièrement et la garantie offerte par lui quant à leur sainteté future. Ainsi cette garantie de réparation offerte à Dieu par Christ est la base juridique de la propitiation, la véritable cause du pardon par son sang. La réconciliation devient de plus en plus complète entre Dieu et les hommes à mesure que la confiance mutuelle renaît.[1] Christ s'offre à Dieu pour garantir le rétablissement de son image en nous, et en même temps il s'offre à nous pour nous garantir le pardon de Dieu et la vie éternelle. C'est ainsi qu'il est en réalité « le garant » de la Nouvelle Alliance (Hebr. VII, 22). A cause de lui Dieu peut de nouveau avoir confiance dans l'humanité pour autant qu'elle obéit à son fils; et à cause de lui nous pouvons de nouveau

[1] Cette pensée ressort plus ou moins clairement de Rom. V, 9 et 10 que nous pouvons paraphraser ainsi : « Si Dieu a pu nous aimer au point de livrer pour notre justification son propre fils à la mort lorsque nous étions encore des pécheurs, à plus forte raison nous sauvera-t-il de la colère à venir, maintenant que nous ne vivons plus dans le péché. Et s'il nous a procuré par la mort de son fils les moyens d'une réconciliation lorsque nous étions encore ses ennemis, à plus forte raison nous procurera-t-il la vie éternelle par la vie de son fils, maintenant que nous l'aimons à notre tour. » Si cette paraphrase est juste, la justification est un premier rapprochement de Dieu et du pécheur, et la vie éternelle est la réconciliation définitive. La mort de Christ a amené la possibilité d'une conversion, et la vie de Christ (par le saint Esprit Rom, V, 5) en produit la réalité par le saint Esprit. Si déjà la possibilité d'une future sainteté a pu produire cette paix provisoire, à plus forte raison la réalité croissante doit-elle amener une paix de plus en plus définitive. Par sa mort Christ a, pour commencer, brisé le règne exclusif du péché ; par sa vie il amène le règne exclusif du bien ; c'est pourquoi il nous sauvera par sa vie « à plus forte raison. » Mais la raison du salut, que ce soit la moins forte ou la plus forte, est au fond toujours la même. Ce n'est pas l'expiation, c'est la réparation, d'abord possible, ensuite réelle, du mal.

avoir confiance en l'amour paternel de Dieu, parce que le péché doit nécessairement disparaître en nous, si nous demeurons unis à Christ dans la vie et dans la mort. Que faut-il de plus? La paix est rétablie et nous sommes sauvés, entièrement garantis contre la colère à venir, et nous pouvons nous glorifier d'être les enfants de Dieu en toute éternité par Jésus Christ.

§ 29. Cette théorie de la propitiation stimule la vie spirituelle sans favoriser l'orgueil spirituel ou l'illusion du mérite des œuvres.

Avec cette théorie tout notre salut est basé sur la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ (Act. XV, 11), car nous n'avons d'autre chance d'être justifiés et sanctifiés qu' « en lui. » L'union mystique de l'âme fidèle avec le Christ la rend participante de sa paix avec Dieu, de sa victoire sur le péché et la mort, de sa gloire dans le monde à venir. Il y a solidarité complète entre lui et nous, si nous nous donnons à lui, comme lui il s'est donné à nous. Sa sainte valeur personnelle compense notre non-valeur naturelle. Ainsi, avec cette théorie de la propitiation, nous nous trouvons en pleine harmonie de sentiment avec les apôtres, pour qui « être en Christ » (Philip. III, 9), « demeurer en lui » (1 Jean II, 28), « être une même plante (en allemand: *ein* Lebensganzes) avec lui » (Rom. VI, 2, Jean XV, 2 suiv.), « devenir justice de Dieu en lui » (2 Cor. V, 21), équivalait à la possession du salut. La justice du seul « Juste » porte nos péchés (Esaïe LIII, 11), c'est-à-dire, elle les compense, les couvre, les surmonte[1].

Et puisque ce n'est pas notre sainteté actuelle toujours imparfaite, mais notre sainteté future, garantie par Christ, qui seule, par anticipation, peut être un motif pour Dieu de nous admettre dors et déjà comme ses enfants, enfants en formation sans doute, cette conception du rapport entre la justification et la sanctification est éminemment propre à stimuler notre zèle pour le bien, sans pourtant nous ramener sous la loi et

[1] Comme dit Luther dans le cantique que nous avons déjà cité : (Christ dit au fidèle) « Den Tod verschlingt das Leben mein, *Mein Unschuld trägt die Sünde dein* : So wirst du selig werden. »

dans les égarements du mérite des œuvres. Evidemment ce n'est pas la *justitia Christi nobis infusa* du dogme catholique qui, comme telle, sert de base à notre adoption auprès de Dieu; c'est la *justitia Christi nobis infundenda* pour le moins autant que la *justitia Christi jam infusa*. Toutefois, cela ne peut que « raffermir notre vocation » ou notre état de grâce (2 Pierre I, 10) si dès maintenant la *justitia Christi* nous est déjà *infusa* d'une manière sensible, en d'autres termes, si la victoire sur le péché est déjà bien avancée en nous et que Christ soit déjà en quelque mesure « formé en nous » (Gal. IV, 19). Car sans la sanctification personne ne verra le Seigneur (Heb. XII, 14), et saint Paul, qui « réduit son corps en servitude de peur, en quelque sorte, qu'après avoir prêché aux autres, il ne soit lui-même réprouvé » (1 Cor. I, 27), recommande aux fidèles (Philip. II, 12) de travailler à leur propre salut avec crainte et tremblement, sachant que « Dieu opère en nous et la volonté et l'exécution selon son bon plaisir. »

§ 30. Cette théorie, enfin, est la vraie manière d'interpréter la vieille formule d'une propitiation par « satisfactio vicaria. »

Au fond, ce que nous proposons comme pouvant remplacer fructueusement le dogme traditionnel de la propitiation n'est autre chose qu'une interprétation plus vraie de la vieille formule de saint Bernard : *Satisfecit caput pro membris, Christus pro visceribus suis.* Celle-ci exprime en style lapidaire ce que vaut pour notre salut la solidarité entre le chef et les membres du corps mystique de l'Eglise. Sans doute le mot *satisfecit* ne se trouve pas dans la Bible, mais il correspond jusqu'à un certain point au terme biblique (Héb. V, 9): « Il s'est rendu *accompli* ;» car être accompli est aussi un *satis* de sainteté. La différence entre « *faire* assez » et « *être* assez saint » pour contenter Dieu marque la différence de la conception légale et de la conception évangélique de la perfection morale, et au point de vue de l'épître aux Hébreux, le *satisfacere*, sous forme de *satis pati*, n'a été que le moyen d'atteindre cette perfection personnelle qu'il fallait à Jésus pour être notre médiateur. Mais cette réserve

faite, nous pouvons bien accepter le terme *satisfecit pro nobis.*

Toutefois une réserve analogue s'impose à nous dans l'interprétation du mot *pro* dans la formule de saint Bernard, ou de *vicaria* dans *satisfactio vicaria.* Car ces deux mots latins sont à double entente, pouvant être compris soit dans le sens d'une substitution, soit dans celui d'une représentation. Quand il y a représentation, le remplaçant *renferme* virtuellement le remplacé, ne formant intellectuellement qu'un seul tout avec lui. Evidemment c'est ainsi que l'entend saint Bernard, puisqu'il parle de la tête représentant intellectuellement et moralement le corps. Dans ce cas les deux congénères, malgré leur dualité apparente, passent pour être une unité complexe. Et cela suppose une certaine homogénéité ; car on ne peut raisonnablement en représenter d'autres qu'en ce qu'ils ont de commun avec celui qui doit agir en leur nom. Un aveugle ne pourrait pas représenter des clairvoyants quant à la vue. Celui qui en remplace un autre dans une fonction publique doit toujours être jusqu'à un certain point son *alter ego* dans les qualités dont il s'agit ; autrement, il compromettrait son commettant. C'est donc la solidarité qui est la base indispensable de toute représentation vraie.

Il en est autrement de la substitution. Avec elle, les deux qui font échange *s'excluent mutuellement* dans ce qu'ils font. Si je paie à la place d'un pauvre, ce pauvre est dispensé de payer, et je le remplace, précisément parce qu'il n'a rien, tandis que moi j'ai de quoi payer. C'est donc la dualité des conditions et l'échange des sorts respectifs qui est le caractère propre de toute substitution. Les corps s'excluent mutuellement dans l'espace ; c'est pourquoi tout remplacement corporel devient une substitution, au moins pour l'apparence physique. Mais les volontés peuvent être renfermées les unes dans les autres, par exemple, celle du maître dans celle du serviteur. Dans ce cas le serviteur agit au nom de son maître et comme son représentant. Le père représente ses enfants en bas âge Il ne se substitue pas à eux en signant un engagement pour eux, par exemple un contrat d'apprentissage, parce qu'il y a consentement et solidarité des intérêts. C'est une représentation des

membres par le chef de la famille, quand même dans l'acte matériel de signer un acte, sa main effectivement se substitue à la leur. Mais les enfants, dans ce cas, ne sont pas dispensés ou exclus de l'obligation renfermée dans le contrat; ils y sont au contraire renfermés par la volonté du père.

En appliquant ce qui vient d'être dit aux rapports de Christ avec nous, pour savoir si dans l'œuvre de la rédemption il a agi comme notre représentant ou comme notre substitut, nous n'avons qu'à nous demander si ce qu'il a fait ou souffert pour nous nous dispense d'expier nos transgressions, de souffrir et de mourir, nous dispense d'obéir à Dieu et de nous consacrer à son service. S'il y a dispense, il y a eu substitution; si non, il y a eu représentation. D'après le dogme orthodoxe, il y a eu substitution parce que Christ a expié, a obéi à notre place, étant donné que nous sommes trop mauvais pour le faire. D'après notre point de vue, Christ, dans sa lutte contre le péché et dans sa mort victorieuse, nous représente et nous remplace provisoirement à cause de notre faiblesse (Rom. V, 6), en attendant que par sa grâce nous devenions assez forts pour lutter et vaincre à notre tour. Il a donc satisfait à Dieu pour nous, contenté Dieu pour nous en attendant que nous puissions le contenter un jour nous-mêmes et que, parvenus à sa stature parfaite (Eph. IV, 13), nous puissions glorifier Dieu conjointement avec lui, qui est le premier né de l'humanité céleste (Rom. VIII, 29). Avec la représentation, Christ, en se frayant par sa mort l'accès de la gloire céleste en vue de nous y entraîner comme un Winkelried spirituel, nous renferme virtuellement dans sa victoire. Avec la substitution, il s'isolerait d'avec nous, voulant tout faire à lui seul, à l'exclusion de ceux qu'il remplace, car il nous dispenserait d'expier, et même d'obéir. C'est pourquoi nous répudions avec force cette interprétation substitutionniste de l'adage : *Satisfecit Christus pro nobis*. Le Nouveau Testament ne connaît pas ce Christ se substituant à nous dans l'œuvre du salut, quand il nous dit : Christ a souffert pour nous, le juste pour les injustes, il s'est sanctifié lui-même pour nous, il est mort pour nous, etc. Dans toutes ces locutions il emploie le mot ὑπὲρ (en faveur de), tandis

qu'il faudrait ἀντὶ (à la place de) pour désigner la substitution, et les deux seules fois (Marc X, 45 et 1 Tim.II, 6) où nous trouvons ἀντὶ, le choix de cette préposition est motivé par l'emploi du terme figuré de « rançon » et par l'apparence physique de la manière dont il a « donné son corps pour nous.[1] »

Nous avons déjà expliqué comment sa solidarité physique avec notre race lui a valu cette mort; mais c'est notre solidarité morale avec lui qui nous vaut la vie éternelle. La victoire du chef garantit à Dieu celle des membres de son corps spirituel. Christ ne pouvait jamais être notre *représentant* devant Dieu quant à notre coulpe, étant innocent lui-même; il ne peut l'être que quant à ce qui reste encore de l'image de Dieu dans nos âmes et de parenté spirituelle avec lui, le Fils (Math. XII, 48-49). Cette secrète parenté, qui devient apparente par la foi, nous rend justifiables devant Dieu malgré notre état de faiblesse actuel. Cette interprétation du terme *Christus pro nobis* n'implique donc aucun échange arbitraire de valeurs personnelles, mais elle suppose simplement une compensation justement motivée de notre moins-valeur personnelle par la plus-valeur du fils de Dieu. Réjouissons-nous de tout notre cœur de ce que, par sa victoire sur le péché, le crédit moral de l'humanité, qui était tombé si bas avant lui, est remonté avec lui à une hauteur plus normale, au moins en ce qui concerne les vrais fidèles; en sorte que la grâce peut maintenant abonder là où le péché avait abondé, et que Dieu peut nous être propice sans la moindre atteinte portée aux droits de sa sainteté.

[1] D'après le contexte il n'est question dans ces deux passages que de la grandeur du dévoument de Christ pour nous, et nullement d'une théorie de la propitiation. Ils signifient donc que, quant à ce dévouement, c'est à peu près comme si Jésus-Christ avait échangé sa vie contre la nôtre, son sort contre le nôtre. Mais comme en réalité cet échange n'a jamais eu lieu d'une manière complète, Christ n'étant jamais devenu anathème à notre place (car comme tel il n'aurait pas pu ressusciter), les termes λύτρον ἀντὶ πολλῶν et ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων doivent être pris au figuré et au rabais, ce qui ne diminue en rien leur justesse approximative et l'à-propos de leur emploi dans ce contexte.

* * *

§ 31. Raisons qui nous obligent à ajouter à l'exposé de cette théorie quelques considérations relatives à l'intelligence des Ecritures et à l'instruction des fidèles sur ce sujet.

Arrivés au terme de notre étude sur la grâce et la justice de Dieu dans l'œuvre de la rédemption ou sur « la base juridique du pardon des péchés, » nous ne nous flattons pas d'avoir pu par nos raisons, quelque irréfutables qu'elles puissent paraître en détail, convertir promptement à notre manière de voir tant de chrétiens sérieux qui lisent leur Bible sans parti pris (il le leur semble du moins) et qui désirent y trouver des indications claires et fortes sur la manière dont Jésus-Christ nous a acquis le salut au prix de son sang. Ceux-là nous diront : Cette nouvelle théorie de la rédemption est la quintessence de certains raisonnements judicieux et de certains passages bibliques habilement combinés, plutôt que le résultat de témoignages clairs et positifs de la parole de Dieu ; car à part Héb. V, 8 et 9 et peut-être Jean XVII, 19, il n'y a pas de textes indiquant d'une manière plus ou moins distincte et indubitable les bases de la propitiation dans le sens de cette théorie. Et quand même nous l'adopterions pour notre propre compte, nous serions bien embarrassés de l'exposer à des âmes simples ; car elle nous paraît bien plus compliquée que celle à laquelle nous sommes habitués dès notre enfance.

Ces objections, nous l'avouons, ont bien une certaine importance pratique, comme symptômes de la faiblesse humaine dans la recherche de la vérité et de la grande force de certaines habitudes de pensée; c'est pourquoi il ne serait ni juste ni charitable de n'en tenir aucun compte. Mais elles n'ont aucune valeur réelle en face de la vérité elle-même. Dans une question de ce genre il ne s'agit aucunement de ce qui est commode à croire ou à enseigner, mais de ce qui est vrai ou non. Aussi, afin d'encourager nos lecteurs à faire un certain effort de pensée dans l'appropriation de la vérité au sujet du grand mystère de la propitiation, et d'expliquer la nécessité de cet effort, nous

croyons bien faire en ajoutant à notre étude précédente quelques considérations sur certaines conséquences qui résultent de notre manière de voir pour l'intelligence des Ecritures et pour l'instruction des fidèles dans la vérité. Ces considérations feront le sujet des paragraphes suivants.

§ 32. En consultant l'Ecriture au sujet du problème de la rédemption, il faut tenir compte du caractère progressif de la révélation.

Avant tout, nous devrons nous expliquer sur la forme, en partie énigmatique et paradoxale, sous laquelle le problème de la rédemption se présente à nous dans la plupart des passages bibliques. Car c'est bien à ce clair-obscur des Ecritures que sont dus, en grande partie du moins, les tâtonnements de l'Eglise dans la recherche de la vérité à ce sujet, et la grande ténacité de l'erreur traditionnelle. Vouloir affirmer d'avance, conformément au décret de l'ancienne orthodoxie sur la *perspicuitas Scripturæ sacræ*[1], que tout doit être parfaitement facile et limpide dans ce que la Bible nous dit sur ce mystère de la foi, ce serait nier le caractère progressif de la révélation, et exiger des apôtres qu'ils devaient avoir trouvé d'emblée la solution scientifique de tous les problèmes qui pouvaient surgir à propos de leur prédication de l'Evangile dans sa simplicité populaire. Cela contredirait tellement à tous les faits exégétiques et à la marche qu'a suivie jusqu'à nos jours l'évolution de la pensée chrétienne, que nous ne nous arrêterons pas à réfuter longuement ce préjugé d'ailleurs très compréhensible.

Nous croyons plutôt qu'il a plu à la sagesse de Dieu de déposer dans l'Ecriture certains germes de vérité, destinés à fournir dans la suite les éléments d'une connaissance plus approfondie (Ephés. I, 17; IV, 13), mais non de donner à l'Eglise des solutions scientifiques toutes faites sur les grands problèmes dont il s'agit, ni de lui épargner ainsi tout effort de réflexion propre. Tel est le cas des problèmes de la trinité, des deux natures en Christ, de la prédestination, de la justification

[1] Certes, elle a été assez grande, cette *perspicuitas Scr. s.*, et elle l'est encore, pour la réfutation des erreurs de Rome.

par la foi, de la nature de la sainte Cène, de l'eschatologie soit individuelle, soit collective, etc. Nous savons que l'Eglise de l'âge apostolique à dû traverser une crise prolongée et souvent dangereuse au sujet de la question éminemment pratique des conditions d'admission des païens nouvellement convertis dans l'Eglise; et ce n'est qu'à la longue que la vérité s'est fait jour à ce sujet, non sans de pénibles tâtonnements. Comment, en face de ce fait, oserait-on affirmer que la question d'une théorie vraie de la propitiation, qui encore au moyen âge passait, parmi les théologiens les plus célèbres d'alors, pour une question ouverte à toutes les opinions, ait fait exception à cet égard? Ce n'est donc pas agir arbitrairement, c'est au contraire agir avec toute la circonspection conforme à la nature de ce problème, si, dans l'examen des témoignages bibliques à ce sujet, nous tenons largement compte des différents degrés de lumière par lesquels l'Esprit saint a fait passer les fidèles de l'Ancienne Alliance, et plus tard ceux de la Nouvelle, avant de faire arriver l'Eglise à la pleine connaissance de tous les éléments de ce problème aussi compliqué qu'important.

§ 33 Abandonnant peu à peu l'idée d'une satisfaction extérieure à donner à Dieu, les auteurs sacrés passent finalement à la notion d'une compensation du déficit moral de l'humanité par des valeurs toutes personnelles.

En embrassant du regard la totalité des témoignages bibliques relatifs à la propitiation, nous remarquons d'emblée qu'à côté de la doctrine d'une compensation de notre dette morale par la plus-valeur toute personnelle de l'Homme-Dieu qui s'est donné lui-même pour être notre rédempteur, il y a aussi dans l'Ecriture la prescription légale d'une propitiation par le sacrifice d'une victime animale. Ce sont là les deux points extrêmes de l'évolution de la pensée scripturaire à l'égard de ce sujet. Partant de l'idée encore obscure d'une satisfaction tout extérieure à offrir à Dieu sur son autel, elle arrive finalement à la conception hautement spirituelle de la personne d'un médiateur qui s'est rendu accompli devant Dieu par le sacrifice de sa propre vie.

Le type le plus caractérisé d'une propitiation à la façon de l'Ancienne Alliance se trouve dans le rituel dn grand jour des propitiations. D'après ce rituel, le sang d'une victime pure devait être répandu en partie, et par aspersion, sur le couvercle de l'arche de l'alliance. Il passait pour être sacro-saint et avait par conséquent le privilège d'être mis en contact immédiat avec le trône de Dieu dont ce couvercle était le symbole, et que le souverain sacrificateur osait à peine approcher, combien moins toucher. Ensuite, l'autre partie de ce même sang était répandue par aspersion sur le peuple, comme « sang de l'alliance » avec Dieu. L'interprétation chrétienne de ce rite nous paraît devoir être celle-ci : Ce sang symbolisait[1] l'âme du Christ crucifié, laquelle se trouve être mise en rapport direct avec Dieu et simultanément avec l'Eglise fidèle, et forme ainsi le trait d'union entre les deux. Ce sang n'avait pas une signification expiatoire ; car il ne représentait pas une vie maudite et exécrable, mais au contraire une vie des plus saintes et des plus agréables à Dieu, prête à être glorifiée par lui. C'était en effet un sacrifice de consécration entière, semblable aux holocaustes, et non un anathème.

Instruits par les paroles de Jésus-Christ et par les lumières du saint Esprit, les apôtres reconnurent dans la personne de leur divin Maître cette victime pure et sans tâche, cet agneau de Dieu qui porte et qui surmonte « le péché du monde. » Dès lors la pensée apostolique se dégage successivement (ce qu'on peut observer surtout dans l'épître aux Hébreux) de tous les liens et les voiles du mosaïsme et finit par placer devant nos yeux ce rédempteur qui, par son obéissance jusqu'à la mort, « s'est rendu accompli » devant Dieu pour être « l'éternel médiateur entre lui et les hommes, » et qui, par le sacrifice absolument saint et unique de son propre corps, est devenu « le garant d'une alliance éternelle. »

Il y a certainement quelque chose de divinement bien conçu et d'admirablement réussi dans cette évolution par laquelle l'Esprit de révélation dégage peu à peu de ces anciens rites plus ou moins entachés d'anthropomorphismes (Gen. VIII,

[1] Comme le sang d'Abel symbolisait son âme. Gen. IV, 10.

24) une idée aussi profonde et aussi lumineuse que celle du sacrifice propitiatoire de Golgotha. Là il ne s'agit plus d'une satisfaction purement extérieure offerte à Dieu (une *Sachliche Leistung*, comme on dirait en allemand), mais d'un perfectionnement suprême de la personnalité humaine dans celui qui était le plus capable de ce perfectionnement spirituel. Et ce qu'il y a de plus étonnant, c'est que les germes de cette évolution spiritualiste se trouvent déjà tous dans l'Ancien Testament. D'abord dans Esaïe LIII, 11. (Le serviteur juste de Jéhovah qui, en suite du sacrifice de sa propre vie, en justifie plusieurs); puis dans Jér. XXXIII, 16 (Jéhovah, notre justice); enfin dans ce psaume XL, 7 (cité Héb. X, 5) où il est dit: « Tu n'as voulu ni sacrifice ni offrande, mais tu m'as formé un corps, pour faire, ô Dieu, ta volonté » Nous pouvons encore mentionner à cet égard Jér. XXXI, 31 à 34 (cité Héb. VIII, 8 et X, 16), passage dans lequel la rémission des péchés est mise en si étroite connexion avec le renouvellement des cœurs, et qui contient ainsi en germe l'idée vraie concernant la genèse du pardon.

§ 34. La plupart des passages du Nouveau Testament relatifs à la rédemption se bornent à désigner Jésus-Christ comme la véritable victime propitiatoire, sans aucune explication du mystère.

Malgré les lumières plus grandes accordées, au sujet de la rédemption, aux apôtres comparativement à d'autres fidèles, ils n'ont pas éprouvé le besoin de s'élever, chaque fois qu'ils en parlaient, à la hauteur d'une conception parfaitement lucide et spiritualiste du mystère en question. Dans la plupart des passages où ils abordent ce sujet, ils se bornent à appliquer à la personne de Jésus-Christ crucifié le langage figuré du rituel mosaïque des sacrifices de propitiation, sans y ajouter la moindre explication. Tel est le cas, lorsqu'ils le désignent comme « l'agneau pur et sans tache, » « l'agneau pascal immolé pour nous, » « l'agneau de Dieu qui porte (ou qui ôte) le péché du monde, » ou quand ils parlent du « sang de la nouvelle alliance, » de « l'aspersion avec ce sang, » de « la purification par ce sang, » « du rachat par ce sang, » « l'entrée du Christ dans le sanctuaire céleste à l'aide de ce sang, etc. » Toutes ces

expressions, auxquelles nous pourrions ajouter celles où il est question de « boire ce sang, » de « laver ses vêtements dans ce sang, » « d'être justifiés par ce sang (Rom. V, 9) » de « vaincre par ce sang, » n'établissent qu'une chose : c'est que la rédemption symbolisée par les rites propitiatoires du mosaïsme s'est réalisée complètement dans le sacrifice de la croix.

Avec cela, ces passages ne s'occupent nullement de la question de savoir jusqu'à quel point les antiques conceptions touchant les sacrifices propitiatoires trouvent, sans modification aucune, leur application dans le fait nouveau du sacrifice de Golgotha, ou s'il y a quelque chose à y modifier ou à en retrancher, selon l'adage : *Omne simile claudicat.* N'est-il pas surprenant que, dans la fixation des limites entre la conception mosaïque et la conception évangélique du sacrifice propitiatoire, il y ait une certaine oscillation même dans cette épître aux Hébreux, d'ailleurs si remarquable par la richesse et la profondeur de ses enseignements ? Car à côté des passages qui nous parlent d'un Christ « rendu accompli par ses souffrances » (V, 9) et pouvant dès lors « pour toujours intercéder valablement en faveur des pécheurs » (VII, 25), il y en a d'autres, d'après lesquels son sang, à la façon d'une satisfaction quantitative, n'a de valeur propitiatoire que pour un nombre limité de péchés, savoir pour ceux qui ont été commis sous l'Ancienne Alliance (IX, 15 et 26), ou d'après lesquels (p. e. IX, 22) par une forte accommodation au langage juif, ce sang semble produire la rémission des péchés, à peu près de la même manière que sous l'Ancienne Alliance le sang des victimes animales était censé produire une certaine purification lévitique.

§ 35. La théorie orthodoxe de la rédemption n'a pas suffisamment évité l'écueil d'une adaptation trop servile à la forme symbolique et paradoxale de la propitiation dans le mosaïsme.

Les symboles et paradoxes des rites propitiatoires du mosaïsme sont quant à leurs détails d'une interprétation difficile et incertaine. Il n'est donc guère possible d'en faire le fondement même d'une théorie de la propitiation. Ces victimes de propi-

tiation étaient-elles, d'après le législateur, censées être des « victimes expiatoires[1] ? » Il est permis d'en douter, puisqu'elles étaient sacro-saintes (Lév. VI, 10) et non anathèmes. En tout cas, cet écueil d'une adaptation trop servile aux symboles du mosaïsme et d'une interprétation hasardée de ces rites n'a pas été suffisamment reconnu par l'ancienne orthodoxie protestante (et par un certain piétisme), et n'a pas été évité avec tout le soin désirable. C'est là ce qui a favorisé le grave malentendu d'une propitiation par expiation, et voici comment :

C'est le propre de toute piété légale, d'envisager les rapports de l'homme avec Dieu comme une chose à régler par des ordonnances extérieures. Il en résulte que même l'anéantissement de la coulpe lui paraît pouvoir être le résultat de satisfactions honorifiques extérieures offertes à Dieu. C'était donc aussi un axiome de la piété monacale du moyen âge, (exemple : saint Anselme) qu'on pouvait avoir avec Dien un compte de doit et avoir dans le sens de pénitences et de satisfactions correspondant à telle ou telle mesure de culpabilité. A la grandeur de la coulpe correspondait un *quantum* de peines encourues ou de pénitences volontairement subies. Quelque chose de ce point de vue soit judaïque, soit monacal, a é demment survécu dans la doctrine orthodoxe de « l'équivalence. » A l'en croire, la peine endurée par le Christ crucifié devait correspondre exactement au quantum de la coulpe de tous les péchés passés, présents et futurs de notre race.[2] D'après cette théorie chaque nouveau péché d'un fidèle aurait dû au fond avoir pour conséquence une aggravation des souffrances expiatoires du Christ.

C'est là une manière tellement impossible de se représenter l'expiation par substitution, que de nos jours on ne trouvera probablement plus un seul dogmaticien de renom qui veuille

[1] Segond traduit ainsi p. e. Lév. VI, 10 (Luther : Lév. VI, 17) le mot *Khattâth*.

[2] Après d'autres, A. Hoeck de Hambourg (1544) soutint que, étant descendu aux enfers, Christ avait enduré à notre place toutes les tortures des damnés ; d'autres, après lui, prétendirent que c'est sur la croix qu'il les avait toutes endurées.

encore maintenir cette doctrine. Toutefois l'idée d'une expiation réglée à ce point de vue quantitatif doit avoir, dans le temps, contribué à la formation de la doctrine catholique d'une extinction continue des péchés des fidèles par le sacrifice non sanglant de la messe. L'erreur subsiste donc toujours encore dans la chrétienté. Il est d'autant plus nécessaire qu'avec le progrès des lumières dans l'Eglise protestante, celle-ci se défasse enfin des derniers restes de cette idée extérieurement quantitative quant à l'extinction de la coulpe, restes qui se trouvent à la base de toute doctrine d'une expiation par substitution. Et cela est d'autant plus légitime, qu'on ne pourra jamais prouver d'une manière indubitable, quoi qu'en disent des exégètes juifs ou chrétiens, que l'expiation par substitution fût en réalité la pensée fondamentale du rituel de propitiation du mosaïsme. Car il faudrait pour cela pouvoir fondre en une seule la notion de la sainte victime de propitiation et celle de l'anathème, maudit devant l'Eternel ; ce que la lettre et l'esprit de l'Ancien Testament interdisent également.

§ 36. Il y a cependant un légitime usage de toutes ces expressions symboliques et paradoxales de l'Ancien et du Nouveau Testament relatives au mystère de la propitiation.

Quoique l'application, tantôt simplement servile tantôt décidément erronée, des termes rituels du mosaïsme au fait de la propitiation par Jésus-Christ ait occasionné beaucoup d'obscurités et même d'erreurs dans ce domaine de la pensée chrétienne, ce n'est pas à dire qu'on ne puisse faire un usage raisonnable des passages bibliques qui, sous une forme énigmatique ou même paradoxale, attestent le plus grand paradoxe de l'histoire, notre salut par la mort du seul Juste. Le grand nombre et la grande variété de ces expressions dans le Nouveau Testament correspond évidemment à la sagesse infiniment variée de Dieu et à la multiplicité des besoins humains, quant à l'intelligence fructueuse de ce mystère.

Sans doute aux esprits plus développés il faut l'aliment fort qui convient à l'état plus avancé de leur intelligence ; quant

aux faibles et aux petits, il faut les nourrir de lait. Or l'immense majorité des chrétiens ne sent guère le besoin de se former des idées parfaitement claires sur le mystère de la rédemption. C'est peut-être un effet de leur éducation religieuse, défectueuse à cet égard, et de l'absence complète de moyens de se procurer quelque clarté à ce sujet. Ils sont donc résignés à rester dans le demi-jour. Il leur suffit pleinement qu'on leur rende témoignage avec chaleur et conviction de l'immense charité de Dieu qui, pour l'amour de nous, n'a point épargné son propre Fils, mais l'a livré à la mort. Il leur suffit qu'on leur parle du dévouement infini de Jésus-Christ qui s'est donné pour nous tous en rançon, qui a pris sur lui le fardeau de nos péchés pour nous en délivrer ; qu'on les adjure de renoncer au péché pour l'amour de lui, afin de devenir semblables à ce divin modèle. Il importe de leur faire bien comprendre que, sans sa mort propitiatoire, nous devrions tous mourir éternellement dans nos péchés et que, pour cette raison, nous lui devons une éternelle reconnaissance en mourant nous-mêmes au péché. Or tout cela peut se dire sans qu'on ait soi-même dans son esprit une théorie bien claire de la rédemption. Et au fond, la plupart des passages du Nouveau Testament où il est question de la rédemption par le sang de Christ et de notre devoir de reconnaissance envers le Sauveur de nos âmes, ne contiennent guère autre chose que cela ; car dans ces passages les auteurs sacrés n'ont aucune intention de nous renseigner sur le pragmatisme divin dans l'œuvre de la rédemption. Mais malgré cette absence d'explications théologiques, ces passages, avec leur grande variété de locutions figurées et paradoxales sur l'effet salutaire de la mort du Christ, sont pour la plupart des âmes chrétiennes une source abondante d'édification et de rajeunissement de leur vie spirituelle; comme aussi la sainte Cène l'est pour un grand nombre. Même l'essai manqué d'une explication du mystère qu'a tenté la théologie orthodoxe avec sa théorie erronée, n'exerce, nous avons tout lieu de le supposer, d'autre influence sur bon nombre de fidèles que de leur démontrer *ad oculos* l'absolue incompréhensibilité de ce divin mystère; car, à vrai dire, cette théorie rend encore plus obscure

la chose qu'elle prétend expliquer. Ainsi ces âmes acceptent avec une profonde humilité et une foi quasi aveugle ce qu'il y a d'absolument mystérieux pour elles dans ce drame divin. Cette attitude résignée correspond d'ailleurs parfaitement à leur intelligence généralement peu développée des choses religieuses ; elle est, jusqu'à un certain point, digne d'être respectée, puisqu'elle est un des premiers échelons de la connaissance qui mène au salut, et conforme à l'ancien adage : *Credo, ut intelligam.*

§ 37. Danger qui résulte d'une fausse théorie de la rédemption pour les fidèles à besoins intellectuels plus développés.

Toutefois, il faut le reconnaître, le manque d'une théorie vraie sur la rédemption peut être accompagné d'un grand danger pour certains fidèles. Quand il s'opère, chez des chrétiens élevés dans la foi au dogme traditionnel, un réveil intellectuel (et ce réveil est pour ainsi dire inévitable à un certain âge, du moins chez certaines individualités), ils commencent par s'achopper aux incongruités, disons plutôt, aux impossibilités morales de la théorie qu'on leur a inculquée dans leur enfance, et cela peut les conduire au doute en général. Qui en est responsable ? En première ligne ceux qui, par leur manière inintelligente d'interprêter les Ecritures et par leur enseignement peu scrupuleux à l'égard de la sainte justice de Dieu, ont blessé le sens moral de leurs auditeurs. C'est un tort qu'on fait à des âmes avides de connaître Dieu et son Christ selon la vérité, que de leur imposer l'obligation de croire que l'Evangile s'identifie en quelque sorte avec cette fausse théorie de la propitiation, théorie qui, depuis les temps où elle a été prêchée du haut des chaires chrétiennes, a soulevé tant de contradictions émanant de bouches savantes et de cœurs qui, pour être simples, n'étaient pas moins droits. Ce tort devient d'autant plus grand qu'on insiste davantage sur la nécessité de cette croyance pour obtenir le salut. Qui sait si, parmi les milliers et milliers de chrétiens qui de nos jours se tiennent systématiquement éloignés de la Table sainte, il n'y en a pas beaucoup qui s'en sont sentis

repoussés par des assertions aussi téméraires ? Qui pourra jamais calculer combien d'âmes disposées au doute ont été plongées dans un doute encore plus ténébreux par le mal qu'on leur a fait dans leur jeunesse et dont elles ressentent encore davantage tout le tort une fois qu'elle sont parvenues à l'âge mûr ? Que personne n'ait le triste courage d'assumer sur lui de semblables responsabilités !

§ 38. La nécessité de donner sur ce sujet plus de lumières à l'ensemble des fidèles s'impose donc à tous ceux qui connaissent la vérité.

Les membres de l'Eglise qui connaissent la vérité sur ce point, et surtout les pasteurs, après s'être suffisamment instruits eux-mêmes, devraient pouvoir montrer à ces esprits en proie au doute le pont sûr qui peut les faire passer, par-dessus l'abîme ténébreux, aux clartés sereines de la connaissance de la vérité. Plusieurs béniraient la main qui les conduirait ainsi des obscurités à la lumière. Sans doute des passages tels que 1 Jean I, 7 : « Le sang de Jésus-Christ, le Fils de Dieu, nous purifie de tout péché, » ou Ephés. I, 7 : « En lui nous avons la rédemption par son sang, savoir la rémission des péchés, » sont, pour ces esprits sceptiques et d'ordinaire superficiels, comme des pierres d'achoppement, parce qu'ils ne voient là que des assertions paradoxales concernant un objet matériel et mort selon eux. Qu'on ouvre donc leur intelligence en leur montrant que ce « sang de Jésus-Christ » ne signifie pas une chose morte, mais tout ce qu'il y a de plus personnel et de plus vivant, savoir l'âme de ce Sauveur qui s'est donné lui-même pour nous, afin de nous arracher à la mort ; qu'il s'agit du symbole du plus grand et du plus pur amour divin dont l'homme puisse faire l'expérience dans le temps et dans l'éternité.

Certainement, plus d'un y réfléchira à deux fois avant de persister à contredire. Car précisément cette expression, en quelque sorte mystique, de « sang de Christ, » qui désigne en style lapidaire tant de choses et des choses si profondes, est une de celles qui se prêtent le mieux à faire passer des auditeurs attentifs d'une idée obscure et superficielle du mystère de la

propitiation à une conception lumineuse et efficace de la chose. Et en face de semblables paradoxes de la Bible, on expérimente toujours de nouveau la vérité de cette parole que le Seigneur adressait un jour à ses disciples (Math. XIII, 11) : « il vous a été donné, à vous, de connaître les mystères du royaume des cieux » et à d'autres « cela n'a pas été donné. »

LA CERTITUDE CHRÉTIENNE

SON FONDEMENT, SON DÉVELOPPEMENT ET SES LIMITES

PAR

J. RACCAUD

pasteur.

OUVRAGES CONSULTÉS

L. Gaussen : Théopneustie ou Plénière inspiration des Saintes Ecritures. Genève 1840. — *A. Vinet :* Discours sur quelques sujets religieux. Paris 1845. — *J.-F. D. Andrié :* Lectures. Seconde partie : L'âme et ses facultés. Neuchâtel 1849. — *E. de Pressensé :* Du progrès de la doctrine chrétienne et de ses conditions: Revue de théologie. Strasbourg 1850. Vol. 1.

Edmond Scherer : La critique et la foi. Deux lettres. Paris 1850. De l'autorité en matière de foi. Revue de théologie. Strasbourg 1850. Vol. 1. — *C. Malan :* L'autorité de la Bible ne se démontre que par le Saint-Esprit. Genève 1850. — *M. Chenevière :* De la divine autorité des écrivains et des livres du Nouveau Testament. Paris 1850. — *M. Jalaguier :* Le témoignage de Dieu, base de la foi chrétienne. Genève 1851. — *L. Bonnet :* La parole et la foi. Deux lettres à M. Ed. Scherer. Genève 1851. — *P. Jalaguier :* Inspiration du Nouveau Testament. Paris 1851. — *J.-C.-J. Sécretan* pasteur : Fragment de théologie ou lettre à un ami sur les principales tendances théologiques de notre époque. La Haye 1851. — Id. Seconde lettre. La Haye 1852. — *P. Jalaguier :* Simple exposé ou la question chrétienne jugée par le bon sens. Paris 1852. — *Charles Secretan :* Quelques idées sur la méthode. Revue de théologie. Strasbourg 1852. vol. IV et V (3 articles). — M. Scherer, ses disciples et ses adversaires, par quelqu'un qui n'est ni l'un ni l'autre[1]. Paris 1854. —

[1] J.-F. Astié.

Le Comte Ag. de Gasparin : La Bible défendue contre ceux qui ne sont ni les disciples ni les adversaires de M. Scherer. Paris 1854.

L. Gaussen : Le canon des Saintes-Ecritures au double point de vue de la science et de la foi. 2 vol. Lausanne 1860. — *E. de Pressensé :* De l'inspiration des Saintes-Ecritures. Supplément théologique (de la Revue chrétienne) 1862. — *P. Jalaguier :* Une vue de la question scripturaire. Toulouse 1863. — *M. Jalaguier :* Authenticité du Nouveau Testament. Toulouse 1865. — *E. Guers :* Le Saint-Esprit. Etude doctrinale et pratique sur sa personne et sur son œuvre. Genève 1865. — *J.-H. Merte d'Aubigné :* L'autorité des Ecritures inspirées de Dieu. Toulouse 1865. — *Léon Charbonniaud*: De l'inspiration des Saintes-Ecritures. Thèse présentée à la Faculté de théologie de l'Eglise évangélique libre. Lausanne 1865.

R.-W. Monsell : L'expiation. Deux lettres. Chrétien évangélique. Lausanne 1867. — *Ed. Garbett :* Traduit de l'anglais par *L. Burnier*. La parole de Dieu écrite. Toulouse 1873. — *Henri Brocher :* Le chemin de la vérité ou la méthode de la science et la méthode de la foi. Revue de théologie et de philosophie. Lausanne 1874. — *Le comte Ag. de Gasparin :* Les écoles du doute et l'école de la foi. Seconde édition. Paris 1875. — *G. Tophel* pasteur : L'œuvre du Saint-Esprit dans l'homme. Discours. Lausanne 1875. — *Jean Berthoud* pasteur : Bref exposé de la doctrine chrétienne. Vevey 1881.

A. Gretillat : L'autorité en matière religieuse. Conférence. Chrétien évangélique. Lausanne 1881. — *Dandiran :* Cours manuscrit de Psychologie. Lausanne 1881-1882. — *J.-F. Astié :* Le Vinet de la légende et celui de l'histoire. Paris 1882. — *Lucien Gautier :* Luther et l'Ancien Testament. Discours. Chrétien évangélique. Lausanne 1883. — *Paul Vallotton* pasteur : La Bible, son autorité, son contenu et sa valeur. Lausanne 1883. — *A. Vautier :* Un récent ouvrage sur la Bible. Chrétien évangélique. Lausanne 1883. — *A. Gretillat :* Exposé de théologie systématique. Tome I. Propédeutique : Méthodologie. Neuchâtel 1885. — *A. Vautier :* Un nouvel essai sur le récit de la création. Chrétien évangélique. Lausanne 1886. — La Bible annotée : Les livres historiques. Introduction : La Bible. L'Ancien Testament. Neuchâtel 1886.

Gaston Frommel : Etude sur la conscience morale et religieuse. Thèse présentée à la faculté de théologie protestante de Paris. Alençon 1888. — *Aloïs Fornerod :* Du fondement de la certitude chrétienne. Dissertation. Académie de Lausanne 1888. — *Léon Robert :* Des principaux caractères d'une profession de foi. Thèse. Faculté de théologie de l'Eglise évangélique libre. Lausanne 1889. — *Henri Meyer :* Le fondement de la certitude en matière religieuse. Revue de théologie. Montauban 1889. — *Eugène Rapin*, pasteur : Les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Moudon 1890. — *Rev. Andrew Murray :* traduit de l'anglais. L'Esprit de Christ. Genève 1890. — De l'incroyance à la foi. Lettres à un

ami. Evangile et Liberté. Lausanne, mai-août 1890[1]. — *G. Godet :* Sur qui repose notre foi ? Chrétien évangélique. Lausanne 1890. — *Lévy Brühl :* La responsabilité des criminels. Revue bleue. Paris 1890. — *Adrien Naville :* La raison. Etude familière. Bibliothèque universelle. Lausanne, avril 1891.

Frédéric Godet : Le Nouveau Testament contient-il des dogmes ? Chrétien évangélique. Lausanne, mars 1891. L'autorité de Jésus-Christ. Chrét. évang. avril 1891. L'autorité des apôtres. Chrét. évang. mai 1891. Explications en réponse aux questions d'un laïque curieux. Chrét. évang. septembre 1891. — *Léopold Monod* pasteur : Le problème de l'autorité. Lyon 1891. Brève réponse à quelques objections. Brochure extraite de la Revue chrétienne. Paris 1892. — *Auguste Sabatier :* Le Nouveau Testament contient-il des dogmes ? Réplique à M. Godet. Revue chrétienne. Paris, janvier 1892. — *E. Doumergue :* L'autorité en matière de foi et la nouvelle école. Lausanne 1892. — *Alfred Laufer :* L'autorité en matière de foi d'après M. Doumergue et la crise actuelle. Revue de théologie et de philosophie. Lausanne 1892. — *Frédéric Godet :* Révélation. Réponse à M. Sabatier. Revue chrétienne. Paris février 1892. Révélation. Lettre à M. le pasteur Sabatier. Id. Paris avril 1892. — *Aug. Glardon :* La nature de la conscience morale. Chrétien évangélique. Lausanne 1892. La foi et la science. Id. 1892. — *Aloys Berthoud* : L'autorité doctrinale de Jésus-Christ. Chrétien évangélique. Lausanne 1892. (2 articles). — *Lucien Gautier :* A propos d'un livre récent sur la question du Pentateuque. Chrétien évangélique. Lausanne 1892. — *E. Ménégoz :* L'autorité de Dieu. Revue chrétienne. Paris, juin 1892. — *A. Bœgner :* L'autorité en matière de foi, Revue chrétienne. Paris 1892. (2 articles). — *Gaston Frommel :* Des conditions actuelles de la foi chrétienne. Chrétien évangélique. Lausanne 1892. (3 articles). — *Daniel Rey* pasteur : L'infaillibilité doctrinale de Jésus-Christ. Discours. Lausanne 1892. *A. Gretillat :* Exposé de théologie systématique. Tome II. Propédeutique. Apologétique. Canonique. Neuchâtel 1892. — *Théodore Rivier :* Etude sur la révélation chrétienne. Thèse présentée à la faculté de théologie protestante de Paris. Lausanne 1892. — *Alexandre Westphal :* Mosaïsme, prophétisme, lévitisme. Essai sur la révélation dans l'ancienne Alliance. Extrait de la Revue chrétienne. Paris 1893. — *Ernest Naville :* L'autorité du Christ. Extrait de : Le témoignage du Christ et l'unité du monde chrétien. Journal Religieux. Neuchâtel 1893.

[1] Ces articles ont été dès lors réunis en volume.

INTRODUCTION

Jamais peut-être la question de la certitude chrétienne ne s'est posée et discutée avec une intensité aussi grande que de nos jours. Personne n'y échappe, chacun doit chercher sur quel fondement il peut asseoir sa foi. « Conquérir la *certitude* en matière religieuse, écrit M. Henri Meyer[1], c'est une tâche à laquelle nul ne doit se soustraire. » La certitude nous est nécessaire, nécessaire à tous, quelle que soit notre position dans l'Eglise chrétienne, car la certitude est la seule base possible pour une activité sérieuse et forte. Pour faire les sacrifices qu'exige le combat qu'il doit livrer au péché, pour demeurer ferme au milieu des épreuves et des tribulations du temps présent, pour braver les moqueries et les oppositions d'un monde incrédule, le chrétien doit être fondé sur un roc inébranlable. Celui qui doute ne peut travailler énergiquement ni à son propre salut, ni à celui des autres.

L'étude que nous avons entreprise nous apparaît donc comme une étude essentiellement pratique. Nous l'avons poursuivie en recherchant non seulement notre instruction, mais notre édification et l'édification des autres. En examinant les bases sur lesquelles repose notre foi nous croyons l'affermir et non l'ébranler.

Nous avons étudié avec soin, la liste des ouvrages consultés par nous en fera foi, les points de vue en présence ; nous avons cherché à les exposer avec exactitude et clarté ; c'est dans ce but que nous avons fait d'aussi nombreuses citations. Nous nous sommes efforcé de dégager la part de vérité que chaque auteur met en lumière afin de lui faire, dans notre conception, sa place légitime. Si notre entreprise a réussi dans une certaine mesure, notre modeste étude dissipera peut-être quelques malentendus et contribuera à ramener la paix entre les hommes,

[1] *Le fondement de la certitude en matière religieuse.* — *Revue théologique.* — Montauban, 1889, p. 309.

sinon entre les opinions. Un pareil résultat serait la plus belle récompense de ce travail, sur lequel nous implorons encore la bénédiction de Dieu.

CHAPITRE Ier. — LA CERTITUDE

§ 1er. La conscience.

Au cours de nos études universitaires nous avons appris que la conscience est cette faculté de l'intelligence « par laquelle le moi se connaît lui-même dans ses phénomènes, ses actes, et jusque dans la source de ses actes et de ses phénomènes[1]. » Nous voudrions compléter cette définition en relevant le fait que la conscience est l'essence même du moi ; c'est la conscience qui constitue la personnalité. En perdant la conscience nous perdons toute individualité propre.

On pourrait comparer la conscience à un laboratoire intime et secret. Cette chambre est naturellement obscure, c'est-à-dire qu'elle n'a en elle-même aucune source de lumière, mais elle est garnie de fenêtres qui laissent entrer la lumière extérieure. En pénétrant dans ce sanctuaire, les rayons lumineux rencontrent toute une série de miroirs et de prismes disposés de manière à les recevoir, à les concentrer, à les analyser et enfin à les renvoyer.

Essayons de développer cette comparaison : Le premier point qui en ressort est que nous n'apprenons à nous connaître nous-mêmes que par le contact avec ce qui nous entoure, avec le monde matériel et le monde spirituel. L'un et l'autre sont nécessaires pour nous donner de nous-mêmes une connaissance exacte et complète. « Si le moi, dans sa projection au dehors, ne rencontrait que le monde, il est douteux qu'il lui fût possible d'arriver jamais à la perception consciente de soi-même. Car l'action du monde est multiple, diverse, mobile, intermittente, impuissante par cela même à donner le sens de ce qui est un, elle tend plutôt à l'émiettement de toute unité organique.... Pour que l'individualité en vienne à se concevoir

[1] Dandiran : *Cours manuscrit de psychologie.* — Lausanne, 1881-1882.

comme séparée des choses, à se ressaisir dans l'intégrité inviolable de son for intime, il faut qu'elle aille donner contre un obstacle unique, constant, toujours semblable à soi, qui l'arrête sans la rompre, l'affecte sans la disjoindre ; cet obstacle ne peut être que l'absolu[1]. »

Le contact entre la conscience et le monde extérieur se fait par l'intermédiaire de ce que nous appellerons les sens. Les sens sont les fenêtres de la conscience. Nous attribuons en conséquence à ce mot son acception la plus large, l'employant pour désigner toutes les facultés par lesquelles la conscience est mise en rapport avec l'extérieur. Nous parlerons ainsi de sens matériels et de sens spirituels.

Au nombre des fenêtres de la conscience nous mentionnons tout d'abord ce que l'on appelle communément les cinq sens : la vue, l'ouïe, le toucher, l'odorat et le goût. Ces sens sont les organes du corps, ils font connaître à la conscience le monde extérieur matériel. Le premier des sens spirituels que nous ayons à mentionner, c'est la raison qui ouvre à la conscience les horizons du monde des idées.

Jusqu'ici tout est relativement simple ; mais nous avons certainement d'autres sens encore. M. le professeur Gretillat[2] nous dit par exemple : « Les sens, la raison et le sens intime (νοῦς) sont les organes primordiaux de toutes nos connaissances. » Il nous donne de cette dernière source d'information la définition suivante dont la clarté ne laisse rien à désirer : « Le νοῦς, ce que nous appelons le *sens intime*, est en l'homme l'organe aperceptif de l'invisible, du fait moral, du divin[3]. » Par ce sens nous percevons tous les faits ne ressortissant ni à la sensation, ni au raisonnement pur et qui sont certifiés au sujet par un témoignage. Nous ne pouvons nous défendre, tout en admirant la simplicité et la clarté de l'exposition sus-mentionnée, contre l'impression que notre auteur se laisse entraîner à réunir des choses qui doivent demeurer distinctes. Nous avons

[1] Gaston Frommel : *Etude sur la conscience morale et religieuse*, p. 80, 81.

[2] *Exposé de théologie systématique.* Tome Ier, p. 33.

[3] P. 26.

vivement apprécié l'analyse au moyen de laquelle il place toute foi, quel qu'en soit l'objet, sous la garantie de l'ordre du bien ne fût-ce que par la supposition de bonne foi [1]; mais nous constatons qu'il convient de faire une différence entre les choses que nous ne pouvons pas percevoir et celles que nous ne savons pas percevoir. Il y a une quantité de choses que nous devons admettre uniquement sur la foi d'un témoignage, mais il en est d'autres que nous ne savons pas voir, lors même que cela nous serait possible. Nous croyons que nous pouvons entrer avec Dieu dans des relations directes et que nous ne sommes pas condamnés à admettre son existence grâce à la seule supposition de bonne foi chez ceux qui nous parlent de lui. Cela nous amène à admettre, à côté du sens intime, un sens religieux, un œil spirituel permettant à l'homme de discerner directement le fait divin.

Après avoir relevé la nécessité des sens pour que l'homme apprenne à connaître le monde matériel, Vinet [2] ajoute : « Les choses ne se passent point autrement dans le monde moral. Ce n'est point par l'intelligence seule, ni par l'intelligence d'abord, que nous pouvons juger des choses de cet ordre. Pour les connaître nous avons aussi un sens qui s'appelle le sens moral. » Vinet admet en outre l'existence d'un sens spirituel auquel il donne le nom de cœur. L'accord très général qui, croyons-nous, existe sur ce point est rendu difficile à constater à cause de la multiplicité des termes qui sont employés pour désigner notre œil spirituel. Les uns l'appellent simplement la conscience [3], confondant deux choses qui doivent demeurer aussi distinctes que la chambre éclairée et la fenêtre qui laisse entrer la lumière. D'autres emploient les mots de cœur [4] ou d'âme [5]. Nous ne pouvons admettre ces noms qui nous parais-

[1] P. 29, 30.

[2] *Discours sur quelques sujets religieux*, p. 32.

[3] Rev. Andrew Murray : *L'Esprit de Christ*, p. 250.

[4] A. Vinet : *Discours sur quelques sujets religieux*, p. 32. — Frédéric Godet : *Commentaire sur l'Evangile de Luc*. Neuchâtel, 1871. Vol. II, p. 89.

[5] Ed. Scherer : *De l'autorité en matière de foi*. — *Revue de théologie*, 1850, vol. I, p. 68.

sent favoriser des confusions malheureuses. Le cœur désigne, sans parler du sens physiologique de ce terme, l'organe du sentiment, du sentiment naturel aussi bien que du sentiment religieux. L'âme, dont beaucoup de personnes font, sous l'influence inconsciente de la philosophie grecque, une substance distincte, vivant de sa vie propre, indépendamment du corps [1], est en tout cas le foyer de la vie intellectuelle et affective naturelle et non pas un sens spirituel. Quant au terme « la faculté religieuse » [2], nous lui reprochons de ne pas appartenir au langage biblique. Nous croyons préférable d'employer à sa place le mot « l'esprit, » car ce sens est celui grâce auquel l'homme devient un homme spirituel (πνευματικος [3]). Pour éviter toute confusion avec cette vivacité de l'intelligence que l'on appelle souvent de ce nom, nous aurons soin de joindre au mot esprit le terme grec πνεῦμα quand nous désignerons l'œil spirituel.

Dans un très intéressant article publié l'an dernier, M. Auguste Glardon [4] fait une analyse qui se rapproche beaucoup de la nôtre. Il appelle toutefois esprit ce que nous appelons conscience, et conscience ce que nous appelons esprit. Il croit de plus pouvoir discerner non seulement un, mais deux sens spirituels. « Il (l'esprit, donc pour nous la conscience) a un sens spirituel de vision qu'on appelle en philosophie le sens moral, en théologie la conscience. Il a un sens spirituel tactile, auquel tout le monde s'accorde à donner, très improprement, le nom de cœur. » Cette citation nous paraît intéressante et instructive, elle contribue à confirmer notre manière de voir et explique le sens et l'emploi de plusieurs mots. Il nous semble cependant plus prudent de ne pas autant préciser : par l'esprit (πνεῦμα) nous avons l'impression, une impression qui participe de la vue et du toucher, du monde spirituel.

« La perception de la conscience, écrit M. Gaston Frommel [5],

[1] Cp. Andrié : *L'âme et ses facultés*, p. 11 sq.
[2] A. Fornerod : *Du fondement de la certitude chrétienne*, p. 58.
[3] 1 Cor. 2 : 15.
[4] *La foi et la science. — Chrétien évangélique*, 1892. p. 219.
[5] *Etude sur la conscience morale et religieuse*, p. 102.

n'est pas un connaître, mais un sentir.» M. Aug. Glardon [1], qui cite lui-même Amiel, s'exprime de la même manière. Tout notre développement précédent tend au même résultat. Par le moyen des sens qui l'éclairent, la conscience reçoit les impressions du monde extérieur. Suivant les sens qui les lui transmettent, ces impressions l'affectent diversement, de telle manière que nous pouvons distinguer dans la conscience différentes sphères auxquelles aboutissent les différentes impressions. N'est-ce pas ce que veut dire M. Léopold Monod [2] quand il écrit la phrase suivante : « Trois autorités me paraissent impliquées *dans la conscience que j'ai de moi-même* [3] : celle des lois fondamentales de la raison, sans laquelle je ne pourrais pas même penser ; celle du fait, sans laquelle je serais condamné à ne rien savoir ; celle de l'obligation, sans laquelle je ne serais pas l'être libre et moral que je me sens appelé à être. »

Nous pouvons assez facilement discerner quatre sphères dans notre conscience psychologique : celle qui est éclairée par les sens extérieurs ; celle qui est éclairée par la raison ; celle qui est éclairée par l'esprit (πνεῦμα), la sphère religieuse ; celle qui est éclairée par le sens intime (νοῦς), la sphère morale. C'est par ce dernier sens que nous saisissons l'évidence morale dans les témoignages qui nous sont fournis. Il va sans dire que nous ne devons pas trop accentuer cette distinction qui ne compromet pas plus l'unité, l'intégrité de la conscience, que le fait d'avoir un corps et une âme ne compromet l'unité et l'intégrité de l'homme. L'unité de la conscience est encore affirmée par le fait de l'obligation qui règne dans chacune des sphères de la conscience. « Au centre du fait de conscience psychologique se trouve le fait de conscience morale, et au centre du fait de conscience morale se trouve le fait d'obligation. Lui seul est partout et toujours identique à lui-même [4]. »

[1] *La nature de la conscience morale.* — *Chrétien évangélique.* 1892, p. 32.

[2] *Le problème de l'autorité*, p. 94.

[3] C'est nous qui soulignons.

[4] Gaston Frommel : *Des conditions actuelles de la foi chrétienne.* — *Chrétien évangélique*, 1892, p. 476.

Dans la sphère de la conscience morale et religieuse, l'obligation apparaît sous sa forme la plus élevée ; la conscience rencontre l'absolu, Dieu, et doit lui rendre son témoignage. Le fait de l'obligation se trouve à la base de toute certitude. Dans le domaine intellectuel certains rapports entre les choses nous apparaissent comme nécessaires. Les axiomes, par exemple, sont pour chacun des vérités incontestables, évidentes à première vue. Les sensations produites sur nous par le monde extérieur présentent également le même caractère, elles sont ce qu'elles sont, nous ne pouvons pas les modifier à notre gré. Tout ce que nous pouvons faire c'est de ne pas prendre notre parti de ce qui est et de chercher à le transformer[1].

D'où vient ce sentiment de l'obligation qui se retrouve dans toutes les consciences quand elles ne sont pas endormies ou faussées ? C'est, croyons-nous, de ce que, en nous appelant à l'existence, Dieu a eu un but. Quand nous prenons conscience de nous-mêmes, nous nous sentons appelés à une tâche. Plus ou moins claire, cette conviction existe en chacun. Nous ne sommes réellement heureux et libres que si nous réalisons notre fin. De là vient « que le plein épanouissement de la liberté n'est possible que dans le bien pour la volonté, dans la vérité pour la pensée[2]. » Pour se connaître d'une manière exacte, il faut savoir en quelque mesure, non seulement ce que l'on est au moment présent, mais ce que l'on peut devenir. L'enfant ne se connaît réellement que quand il se rend compte qu'il deviendra un homme. La conscience, qui nous donne la connaissance du moi, nous donne également en quelque mesure la connaissance des virtualités de notre être. Elle possède des données, non seulement sur ce qui est, mais sur ce qui doit être. Parlant du développement religieux, Scherer[3] écrit : « L'homme a en lui une virtualité religieuse à laquelle correspondent ces faits (les faits chrétiens) et au moyen de laquelle il les reconnaît et les reçoit comme éléments, désormais intégrants, de sa vie religieuse. » Ceci n'est pas vrai seulement au

[1] Cp. L. Monod : *Brève réponse à quelques objections*, p. 15.

[2] L. Monod : *Le problème de l'autorité*, p. 18.

[3] Cité par Alf. Laufer : *Revue de théologie et de philosophie*. 1892, p. 155.

point de vue religieux, mais montre d'une manière très exacte l'activité de la conscience. Elle ne se borne pas à recevoir des impressions, elle les juge en les comparant aux données qu'elle possède sur ce qui doit être. Il va sans dire que toutes les consciences ne sont pas également à même de prononcer ces jugements. Parfois, sous l'influence d'une maladie ou surtout du péché, du péché volontairement retenu, la conscience se fausse et ne peut plus indiquer le vrai but de la vie, rendre témoignage à la vérité. Ainsi, suivant l'état dans lequel elle se trouve, la conscience prononce des jugements d'une valeur bien variable. Ils peuvent être tout à fait conformes à la vérité, imparfaitement conformes ou même faux.

Après avoir jugé, la conscience a le pouvoir de réagir. Elle peut, avec le concours de la volonté, faire passer dans les faits le jugement prononcé par elle. Elle peut saisir ce qui lui paraît concourir à la réalisation du but en vue duquel l'homme a été créé, elle peut repousser ce qui lui paraît s'y opposer.

Relevons en terminant le fait, important entre tous, que l'activité de la conscience est une activité volontaire, nullement mécanique. C'est avec raison que l'on fait de la volonté « le fond de l'être[1]. » La volonté est toujours agissante, elle est le levier indispensable; on a pu la définir fort justement « la maîtresse du logis. » Elle est la garantie de la liberté et de la moralité; elle est absolument nécessaire au fonctionnement de la conscience elle-même. Quand la volonté fait défaut, toute activité est paralysée. N'oublions jamais, quand nous parlons de la volonté, qu'elle est elle aussi une activité de la conscience, c'est-à-dire qu'elle doit concourir à réaliser la vraie fin de l'homme. L'homme doit être une conscience qui veut. Une volonté déréglée, qui s'exerce contrairement aux exigences de la conscience, n'est pas la vraie volonté. Si nous poussions un peu loin notre analyse, nous verrions qu'une volonté déréglée n'est que l'esclavage des sens et des convoitises; un esclavage volontairement accepté, mais un esclavage. « La vraie volonté

[1] Secretan : *Quelques idées sur la méthode.* — *Revue de théologie*, 1852. Vol. V, p. 41.

est la fille du devoir[1]. » En résumé : La vraie volonté est fondée sur la conscience et, en revanche, elle est absolument nécessaire au plein déploiement de toutes les énergies que celle-ci contient.

§ 2. La certitude immédiate.

Nous sommes obligé, au commencement de notre étude, de rechercher quel est, d'une manière générale, le fondement de la certitude. Pour plus de clarté, nous commençons par mettre à part le sujet de la certitude religieuse que nous traiterons plus tard en détail. Nous ne nous occuperons donc pas pour le moment du sens religieux, de cet œil de l'esprit (πνευμα) ouvert sur le monde spirituel, mais seulement des sens matériels nous mettant en rapport avec le monde physique qui nous entoure.

« Nous ne connaissons directement que nous-mêmes et les modifications de notre propre conscience[2]. » Tel est l'axiome duquel nous devons partir. Je suis, aucun doute sérieux ne peut atteindre cette affirmation-là. Notre être, l'existence de notre conscience, tel est le premier objet de notre certitude. Quand notre conscience a été affectée par les sens, quand nous avons éprouvé une sensation, nous avons un nouvel élément de certitude : Je sens. Pouvons-nous remonter plus haut et attribuer aux modifications de notre conscience une cause extérieure réelle ?

Chacun, sans aucune hésitation, répond affirmativement et se confie aux renseignements que lui donnent ses sens. Et pourtant il faut le reconnaître, les bonnes raisons manquent pour faire ce pas important. Rien, absolument rien ne nous prouve d'une manière indiscutable l'existence d'un monde extérieur à nous. Nous pouvons même constater que nos sens nous trompent souvent, et pourtant nous les prenons pour guides. « Nous nous trouvons entre deux alternatives : accorder notre confiance, dans une certaine mesure au moins, ou la refuser com-

[1] Ch. Bieler : *Les ressources de la volonté. — Evangile et Liberté*, 1891, p. 65, col. 2.

[2] Léopold Monod : *Le problème de l'autorité*, p. 21.

plètement. En la refusant, nous restons, relativement au monde extérieur, dans une nuit absolue.... En l'accordant, au contraire, nous nous procurons un guide qui n'est pas infaillible sans doute, mais qui nous donne des directions relativement exactes et toujours utiles, un guide dont les renseignements, du reste, se rectifient les uns par les autres[1]. » La nécessité de vivre, le besoin de savoir nous poussent à accorder notre confiance ; nous l'accordons si naturellement, qu'il faut un violent effort pour ne pas le faire, si tant est qu'on puisse y parvenir. Pourtant, de tout ce que nous avons dit, il résulte que « c'est par un acte de foi que nous admettons que nous pouvons connaître un monde de réalités extérieures à nous[2]. » Cet acte de foi nous est tellement facile que nous n'hésitons pas à dire que le monde extérieur, avec lequel nous sommes entrés en rapport par l'intermédiaire de nos sens, devient l'objet de notre certitude.

Nous ne sommes pourtant pas livrés absolument sans aucune garantie au témoignage de nos sens. Quand nous avons éprouvé une sensation, les facultés intellectuelles de la conscience interviennent et examinent les sensations reçues. La raison constate les faits, elle les éprouve, cherchant à s'assurer que la sensation perçue a une cause réelle et ne vient pas d'une illusion des sens. Un fabuliste a fort bien relevé le rôle réciproque des sens et de la raison qui concourent à donner au moi la certitude :

« ...La philosophie
Dit vrai quand elle dit que les sens tromperont
Tant que sur leur rapport les hommes jugeront ;
Mais aussi, si l'on rectifie
L'image de l'objet sur son éloignement,
Sur le milieu qui l'environne,
Sur l'organe et sur l'instrument,
Les sens ne tromperont personne....

[1] H. Brocher : *Le chemin de la vérité. — Revue de théologie et de philosophie.* 1874, p. 10.

[2] Léopold Monod : *Le problème de l'autorité*, p. 22.

Quand l'eau courbe un bâton, ma raison le redresse :
La raison décide en maîtresse.
Mes yeux, moyennant ce secours,
Ne me trompent jamais en me mentant toujours [1]. »

Nous pourrions facilement prouver que cette action de la raison s'exerce continuellement. « L'homme dont l'esprit est sain corrige sans cesse ses propres impressions d'après le témoignage de ceux avec lesquels il vit [2]. » Le rôle de l'imagination est un peu différent, c'est elle qui tire les conclusions, formule les lois. Ces lois doivent ensuite être contrôlées par l'observation. Elles ne peuvent jamais avoir qu'une valeur hypothétique, nous les considérons comme exactes tant que nous n'avons pas reconnu un fait qui les contredit ou les dépasse. Ainsi nous pourrions dire que l'erreur se démontre, tandis que la vérité se suppose. « Nous ne pouvons que nous rapprocher graduellement de cette dernière, sans pouvoir jamais nous vanter de la posséder tout entière [3]. »

Que devient la certitude au milieu de tout ce travail ? Notre conscience a été affectée, ce qui a produit en nous une certitude, vague peut-être, mais absolue. Par le travail de la raison et de l'imagination, il faudrait peut-être dire par le simple contact avec la conscience, l'impression reçue se modifie dans une certaine mesure. Chaque conscience n'est pas un miroir absolument identique aux autres, chaque personnalité imprime à ses impressions un cachet particulier. La photographie est l'image impersonnelle de la nature (paysage et figure humaine). La peinture au contraire est l'image de la nature vue au travers d'une personnalité. Prenez dix peintres, mettez-les en présence du même paysage, vous aurez certainement dix tableaux différents et ces dix tableaux seront différents de la photographie. Cette différence ne tient pas seulement aux imperfections de

[1] La Fontaine : *Fables*. Liv. VII, fable 18. *Un animal dans la lune*.

[2] A. Naville : *La raison*. Voir les exemples cités. *Bibliothèque universelle*, avril 1891, p. 13.

[3] Henri Brocher : *Le chemin de la vérité*. — *Revue de théologie et de philosophie*, 1874, p. 6.

l'exécution (la photographie n'est pas l'idéal), elle est l'empreinte de la personnalité.

En devenant plus claire par le travail de l'intelligence, notre certitude devient, qu'on nous permette ce pléonasme, plus certaine pour nous. Nous comprenons l'impression que nous avons reçue, nous la possédons mieux. Mais en même temps cette certitude perd quelque peu de son autorité absolue. Nous pouvons maintenir d'une manière inébranlable que nous avons éprouvé telle ou telle impression, nous cherchons d'une façon presque nécessaire à nous en rendre compte et pourtant nous ne pouvons pas affirmer que l'explication que nous en donnons soit absolument exacte. Il ne faut pas confondre le fait avec son explication. Le fait est certain, notre conscience a été affectée ; l'explication ne peut être que vraisemblable, probable. Ajoutons cependant que, comme dans la plupart des cas, rien ne nous prouve que notre explication doive être modifiée, nous la tenons pour vraie tant que rien ne nous en démontre la fausseté. Cet usage a de grands avantages pratiques, mais nous devons pourtant reconnaître qu'il est abusif.

§ 3. La certitude intellectuelle.

La certitude que nous avons appelée la certitude immédiate repose sur la sensation. Le sentiment de mon existence personnelle, le sentiment des modifications de ma conscience, tels sont les objets de ma certitude. Sur le témoignage des sens, nous admettons comme certaine l'existence du monde extérieur. L'homme n'étant pas exclusivement sentiment, n'y aura-t-il pas pour lui un autre fondement sur lequel il pourra établir la certitude ? L'autorité de la raison, c'est-à-dire de « l'ensemble des lois fondamentales de la pensée[1], » est impliquée dans la conscience que j'ai de moi-même, elle s'impose d'une manière absolue, le sot seul lui échappe[2]. A la définition de la raison donnée par l'auteur que nous venons de citer, nous préférons celle de M. Adrien Naville : « Les raisons hors de nous sont

[1] Léopold Monod : *Le problème de l'autorité*, p. 19.
[2] Cp. L. Monod. Ouvr. cité, p. 19 et 94.

certains rapports entre les choses, et la raison en nous c'est la faculté de comprendre ces rapports[1]. » La certitude intellectuelle nous est donnée par le fait qu'il y a entre les choses des rapports nécessaires, « des implications et des exclusions réciproques[1]. » Ces rapports nécessaires sont immédiatement saisis par la conscience, ils nous apparaissent comme évidents, certains. La conséquence de ce fait est que, comme cela se pratique couramment en mathématiques, « de la connaissance d'un groupe de caractères ou de phénomènes, on peut tirer des conclusions au sujet d'un autre groupe, alors même qu'on ne l'a pas directement étudié[1]. »

Il ne faudrait pourtant pas croire que l'autorité de la raison s'étende à tous les domaines. Au contraire, elle ne régit que le monde de la pensée pure, les rapports idéaux. La certitude qui naît de cette manière est indépendante des faits. Nous prouvons que si un triangle existe, il doit posséder tel ou tel caractère, être avec un carré dans de certains rapports, nous ne pouvons pas prouver par ce moyen qu'il existe un triangle. Nous entendons souvent contester, au nom de la raison, la possibilité de certains faits, des miracles par exemple ; cette prétention est inadmissible. La raison ne peut prévaloir contre un fait constaté et elle ne peut servir à elle seule à prouver que l'observation a été insuffisante. Les affirmations contradictoires (un bâton qui n'aurait qu'un bout, un triangle qui aurait quatre côtés) peuvent seules être contestées en son nom sans autre examen ; celles qui nous paraissent improbables doivent être étudiées à nouveau. La raison « ne crée pas les données de fait sur lesquelles elle travaille, elle les accepte.... La raison pure ne nous fera pas saisir un atome de réalité[2]. »

Il reste encore un grand nombre de faits que nous ne pouvons ni contrôler directement, ni admettre ou repousser en vertu d'une nécessité logique. Devons-nous abandonner tout espoir de parvenir à la certitude ? Non, répondent beaucoup de personnes, nous nous en remettons au témoignage d'autrui, nous parvenons à la certitude par la foi d'autorité. « La foi

[1] *La raison.* — *Bibliothèque universelle*, avril 1891, p. 8.

[2] Léopold Monod : *Le problème de l'autorité*, p. 20 et 21.

d'autrui embrasse, écrit M. Jalaguier, dans le domaine intellectuel et moral, tout ce qui ne se fonde pas sur la vue immédiate des principes ou l'observation directe des faits, tout ce qui est motivé par l'opinion, la tradition, la coutume, les lumières d'autorité, le témoignage humain et divin.... A la lettre nous vivons de la foi d'autorité[1]. » Notre auteur fait remarquer ensuite que nous admettons « avec une pleine certitude » les résultats accrédités des sciences, bien que nous ne puissions pas les contrôler ; nous nous abandonnons à la force de la vapeur, à l'expérience d'un médecin.

Avant de discuter la valeur de la certitude acquise de cette manière, remarquons que la marche suivie est exactement l'inverse de celle que nous avons constatée dans le paragraphe précédent. Ce n'est plus l'expérience qui provoque le travail de l'intelligence, c'est au contraire l'intelligence qui entre la première en ligne et provoque l'expérience. De là une première conséquence, c'est que la connaissance sera en général plus claire que quand nous avons à faire nous-mêmes tout le travail qui transforme l'impression reçue en connaissance. L'impression nous est transmise par l'intermédiaire de personnes qui l'ont comprise à leur manière et qui, le plus souvent, nous la font immédiatement comprendre, les intelligences humaines ayant entre elles une étroite parenté.

Cette connaissance, si elle est plus claire, si elle nous paraît souvent plus évidente que celle qui provient de l'expérience directe, est pourtant moins certaine. Cela n'étonnera aucun de ceux qui ont suivi ce que nous disions de l'action de l'intelligence sur la certitude immédiate.

La certitude est une affaire de conscience. Nous n'avons la certitude au sujet du monde extérieur que quand notre conscience a été modifiée par son contact avec lui. « Dans l'acte de la connaissance le sujet et l'objet ne sont pas modifiés l'un par l'autre[2]. » Quand la conscience ne peut pas, en vertu d'une

[1] Jalaguier : *Le témoignage de Dieu*, p. 12.

[2] Dandiran : *Cours manuscrit de psychologie*. 1881-1882. — Dire comme M. F. de Rougemont (*Un mystère de la Passion et la théorie de la Rédemption*. Neuchâtel 1876, p. 479), que « la connaissance, sous sa troisième

nécessité naturelle, saisir immédiatement ce que l'intelligence lui a fait connaître, nous pouvons avoir des probabilités, des vraisemblances, mais non pas la certitude. Nous pouvons être certains de l'impression que nous avons reçue, nous sommes moins certains de la cause à laquelle nous l'attribuons (nos sens peuvent nous tromper, notre intelligence nous égarer). Dans la foi d'autorité, les intermédiaires sont plus nombreux encore puisque nous devons nous confier, non seulement à nos sens et à notre intelligence, mais aux sens et à l'intelligence d'autrui. Plus les intermédiaires augmentent, plus la certitude diminue.

De nombreux exemples nous montrent la vérité de cette remarque. « Les arrêts de la science sont sujets à revision ; il arrive que le train auquel les voyageurs ont confié leurs personnes les précipite contusionnés ou morts au bas du remblai, le remède qui devait guérir le malade le tue à l'occasion...[1] » Pourtant, dans l'immense majorité des cas, ce que nous avons appelé la foi d'autorité nous suffira. Tout au moins nous devrons nous en contenter et, malgré les tristes expériences qui nous prouveront que nous ne possédons pas la certitude, nous en vivrons dans une large mesure.

Dans certains cas pourtant, nous ne pouvons nous contenter de si peu, il nous faut la certitude. Pour que ce résultat soit atteint, il nous faudra prendre les affirmations de la foi d'autorité comme de simples hypothèses, puis observer, expérimenter, jusqu'à ce que nous ayons une certitude personnelle[2]. C'est bien souvent ainsi que les choses se passent. Un génie créateur, par une affirmation hardie, ouvre la voie ; d'autres se précipitent sur ses traces, expérimentent et arrivent à la certitude[3]. De cette manière nous parvenons à saisir à la fois

forme qui est l'hymen du moi et du non moi, prend le nom d'assimilation, d'identification, » c'est, nous semble-t-il, forcer le sens du mot connaître.

[1] Léopold Monod : *Le problème de l'autorité*, p. 5.

[2] Nous rappelons que nous ne nous occupons maintenant que des faits matériels, voilà pourquoi nous ne parlons que de l'expérience. Pour les faits religieux il faut distinguer entre assimilation et expérience.

[3] Cp. F. Godet : *L'autorité de Jésus-Christ*. — *Chrétien évangélique*, avril

les avantages et les faiblesses de la foi d'autorité. Faible, elle l'est, la certitude lui fait défaut, la certitude absolue ; avantageuse, elle l'est pourtant aussi, elle ouvre de nouveaux horizons, elle stimule l'expérience. Le danger, c'est d'en rester à la simple connaissance et de se conduire comme si on avait la certitude, de confondre deux choses, connaissance et certitude, qu'il importe de distinguer soigneusement.

En résumé, la certitude est absolument personnelle, elle a sa source dans la conscience. Ce que nous avons appelé la certitude intellectuelle ne règne que dans le domaine de l'idée pure, là où la raison est maîtresse absolue. Dans le domaine des faits, la foi d'autorité peut, en provoquant l'expérience, devenir le chemin qui conduit à la certitude. Elle n'est pas encore la certitude.

§ 4. Les conditions de la certitude religieuse.

Nous abordons maintenant le domaine religieux, le sujet spécial de notre étude. Jetons encore une fois, pour avoir une base solide, un coup d'œil sur les résultats auxquels nous sommes arrivé. Pour que nous soyons, relativement au monde extérieur, en possession de la certitude, il faut que notre conscience soit entrée en rapports avec lui par le moyen des sens matériels ou de la raison. L'autorité impose une croyance, mais ne conduit à la certitude que quand la conscience s'est emparée de l'objet qu'on lui a fait connaître par l'intelligence, quand elle a été, dans une certaine mesure, modifiée par lui.

Il n'en est pas autrement pour la certitude religieuse. La religion peut plus facilement que tout autre chose être saisie par la conscience ; elle répond à un besoin de la nature humaine. Les religions ont pourtant recouru dans une large mesure à la contrainte, souvent elles ont donné trop de place à la connaissance et pas assez à l'expérience ; cela est vrai du chris-

1891. p. 145 et 146. Cp. encore : *Les idées-forces de la révélation*, par H. Appia. — *Chrétien évangélique*, juillet 1892, p. 329

tianisme lui-même, la plus spirituelle de toutes les religions. Cela est vrai tout d'abord et surtout de la puissante Eglise catholique qui, tant qu'elle en a eu le pouvoir, a usé de la force pour soumettre les récalcitrants et qui fait peser, sur tous ceux qui consentent à s'abandonner à elle, le joug pesant de la hiérarchie et de la tradition. Comme le remarque M. Aloïs Fornerod [1], cette dernière est loin d'être une chaîne ininterrompue, toujours identique à elle-même. « Vous pouvez assigner à ces dogmes réputés immuables la date de leur naissance, suivre pas à pas leurs premiers développements, assister à leur épanouissement, puis à leur pétrification. L'orthodoxie d'aujourd'hui était l'hérésie d'hier, l'hérésie d'aujourd'hui sera l'orthodoxie de demain. »

Nous pourrions facilement entrer dans plus de détails, donner des exemples, cela nous entraînerait trop loin. L'autorité de l'Eglise catholique ne nous paraît s'appuyer sur aucun fondement solide. Les passages bibliques que l'on avance pour prouver la suprématie de Pierre et la transmission apostolique sont évidemment détournés de leur sens naturel. L'infaillibilité de l'Eglise est contestée par les faits. Nous pouvons tenir le raisonnement suivant, sommaire, mais sans appel : « L'Eglise a erré, donc l'Eglise n'est pas infaillible [2]. » Les raisonnements par lesquels on essaie de prouver la nécessité de cette sauvegarde pour le christianisme lui-même, sont sans valeur à nos yeux. Nous n'avons aucun droit d'affirmer que ce qui nous paraît nécessaire existe réellement : nous devons nous en tenir aux faits constatés. Dieu a des moyens d'action que nous ne pouvons pas même soupçonner [3].

On se demandera peut-être comment une affirmation semblable, si elle est absolument gratuite, a pu se maintenir à travers les siècles. Comment ne s'est-elle pas écroulée comme un édifice mal affermi ? A cela nous répondons en rappelant le travail si lent qui a produit ce résultat; les esprits s'y sont accoutumés peu à peu. L'abri fourni par l'Eglise était commode,

[1] *Du fondement de la certitude chrétienne*, p. 39.

[2] L. Monod : *Le problème de l'autorité*, p. 65.

[3] Cp. Gretillat : *Exposé de théologie systématique*. Tome II, p. 86 sq.

on n'a pas permis de le discuter, tant on avait peur d'en être privé. Souvent les choses se sont, hélas, passées de cette manière. « On s'attache d'une étreinte d'autant plus passionnée aux garanties qu'on est moins sûr des choses elles-mêmes. On avait peur, semble-t-il, pour la vérité ; en réalité on a peur d'elle [1]. » Essayons de nous affranchir de cette crainte au moment où nous allons aborder le sujet spécial de notre étude : La certitude chrétienne dans le protestantisme.

Il faut tout d'abord que nous discutions une opinion que nous rencontrons sous la plume de M. le professeur Jalaguier [2] : « Le christianisme est un fait, et un fait extra-naturel, par conséquent plus en dehors que tout autre des prévisions humaines, plus au-dessus des jugements aprioristiques de la conscience et de la raison. C'est donc essentiellement par la preuve de fait qu'il faut établir sa vérité ou sa fausseté ; car, il s'agit de savoir s'il est une histoire ou une légende, une manifestation réelle de Dieu ou une pure mythologie.... » La question est-elle réellement ce que suppose l'auteur que nous venons de citer ? Sans doute le travail de l'historien et du critique a, au point de vue du christianisme, une grande valeur, parfois même une valeur décisive ; mais ce travail n'est pourtant qu'un travail préliminaire.

Reconnaissons-le hautement, la preuve historique, si elle peut faire tomber des préventions, des erreurs qui éloignent du christianisme, est absolument insuffisante pour faire des chrétiens. On n'est pas chrétien pour avoir cru à la parfaite historicité des évangiles ou de la Bible entière ; on n'est pas chrétien pour avoir cru à l'infaillibilité de la Bible. « Le cœur n'est pas tout dans les choses religieuses. Il ne découvre pas la vérité ; il ne peut ni la reconnaître, ni la constater. Mais une fois constatée, c'est lui qui, mis en face d'elle, l'accueille ou la repousse [3]. » C'est par le cœur qu'on devient chrétien ! Ainsi, sans négliger la preuve historique dont nous parlerons à son heure et qui nous paraît établie d'une manière inébranla-

[1] L. Monod : *Le problème de l'autorité*, p. 11.

[2] *Le témoignage de Dieu*, p. 63.

[3] *De l'incroyance à la foi*. — *Evangile et Liberté*, 1890, p. 105, col. 4.

ble (pour l'ensemble sinon pour tous les détails) par nos écrits sacrés, nous avons le droit de dire que là n'est pas la question vitale. Convaincus de l'historicité du christianisme, nous ne sommes pas encore en possession de la certitude chrétienne, nous croyons pouvoir le démontrer. Ce que nous avons le droit d'appeler la certitude chrétienne ne s'obtient que lorsque le pécheur, longtemps égaré, a retrouvé Dieu, obtenu son pardon et repris le chemin de la maison paternelle. Cette certitude-là, comment peut-elle s'obtenir ?

Deux écoles sont en présence : les théologiens « indépendants » ou théologiens « de la conscience » se fondent sur les aspirations de la conscience, sur l'expérience de la vie chrétienne, sur le témoignage du Saint-Esprit dans le cœur, etc. Les théologiens dits « d'autorité, » au contraire, se fondent, dans le protestantisme, sur les écrits inspirés.

Examinons ces deux écoles dans l'ordre que nous venons d'indiquer, quoique ce ne soit pas l'ordre chronologique ; ce que nous voulons, ce n'est pas faire de l'histoire, mais seulement, au moyen de ces deux tendances, mettre en lumière les conditions de la certitude religieuse.

Pour entrer en rapport avec le monde spirituel nous avons un sens spécial, un œil spirituel, dont la vue se nomme la foi. Telle est l'affirmation sur laquelle s'appuie la théologie indépendante. Ceci est parfaitement juste, si on n'oublie pas que l'œil spirituel de l'homme pécheur n'est pas sain. L'homme, quand il est devenu pécheur, a voulu oublier Dieu ; pour cela il a fermé son œil spirituel et cet organe, comme tout membre inoccupé, s'est atrophié. L'aveugle volontaire est devenu véritablement aveugle. Cet aveuglement, s'il n'est pas absolu et définitif, est assez grave et assez certain pour rendre impossible un système théologique qui ne voudrait partir que de l'expérience. L'expérience de l'homme pécheur ne lui fait connaître que le péché, l'impossibilité de s'en affranchir, le trouble qu'il fait naître dans le cœur.

La révélation naturelle de Dieu, « contenue dans la nature, l'histoire, la conscience » (sans oublier la raison) « est incomplète puisqu'elle ne nous apprend rien sur les intentions de

Dieu à l'égard de l'humanité coupable[1] » Cette révélation ne nous permet pas de remonter jusqu'à Dieu, de le contempler tel qu'il est. La toute-science de Dieu, sa toute-puissance, sa justice et sa bonté ne peuvent être saisies de cette manière. En regardant le monde tel qu'il nous apparaît, nous arriverions souvent, quant à la personne de son créateur, à des conclusions opposées; c'est par la foi d'autorité, sur le témoignage de Jésus en particulier, que nous y croyons[2]. Sur les questions les plus importantes, la révélation naturelle nous laisse chancelants et incertains. En particulier à propos du pardon divin : « Quelle assurance une bouche humaine quelconque ou mon propre sentiment peuvent-ils me donner à cet égard ? Ma conscience réclame ce pardon en raison de bien des fautes douloureusement senties; mon cœur l'espère au nom d'une vague impression de la bonté divine. Mais la certitude me manque, et cependant elle serait nécessaire pour m'ouvrir un libre accès auprès de Dieu.[3] » Non seulement l'incertitude règne, mais notre mauvais cœur pervertit les affirmations si vagues dont il est la source. Le Dieu bon devient le bon Dieu, le Dieu des bonnes gens, et on croit pouvoir se contenter de la morale relâchée que cette croyance engendre. Pour donner du ton à la vie chrétienne, pour lui donner une base, il faut une autorité qui affirme et qui se fasse obéir. « Sans obéissance, il n'y a point de liberté[4]. » « Le principe subjectif de l'autorité de l'individu chrétien.... est celui de la licence[5]. »

On prend parfois pour base la conscience chrétienne. Reste alors la question de savoir comment l'homme naturel est devenu chrétien, quelle est la cause, la source de cette transformation radicale ? « Partir, comme on l'a fait, non de la raison ou de la conscience naturelle, mais de la raison ou de la conscience chrétienne, c'est un paralogisme flagrant, c'est

[1] Eugène Rapin : *Les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, p. 8.

[2] Cp. F. Godet : *L'autorité de Jésus-Christ*. — *Chrétien évangélique*, 20 avril 1891, p. 147 sq.

[3] F. Godet : Ouvrage cité, p, 147.

[4] Vinet, cité par Merle d'Aubigné : *L'autorité des Ecritures*, p. 107.

[5] J.-H. Merle d'Aubigné : Ouvrage cité, p. 52.

créer les prémisses en vue de la conclusion, c'est supprimer ce qu'il faut prouver[1]. » Cette sentence nous paraît absolue, sans appel.

Que faire? Recourir à une autorité extérieure, à l'autorité de la Bible, la parole de Dieu qui nous le fait parfaitement connaître. Tel est le conseil que nous donnent les théologiens d'autorité. L'homme ayant commis le péché, ayant laissé son œil spirituel s'obscurcir, est devenu incapable de s'élever jusqu'à Dieu, de percevoir le monde spirituel. La foi n'est plus la vue du monde invisible, elle est avant tout la soumission de l'intelligence qui accepte la vérité telle qu'elle lui est présentée, sans examen, tout au moins sans examen sérieux. On permet, il est vrai, au disciple d'examiner en bloc les garanties de la révélation ; on ne nous explique pas comment celui qui ne peut que recevoir la vérité révélée peut sans présomption se prononcer pour ou contre le témoignage qui lui est rendu. Le mot de foi, nous dit le professeur Jalaguier, « désigne un acquiescement de confiance plutôt que d'intelligence ou d'expérience personnelle : acquiescement qui a sans doute ses preuves, mais auquel la lumière fait défaut à bien des égards, et qui doit fréquemment triompher d'antipathies, de répugnances, de répulsions rationnelles ou morales[2]. »

Vous l'avez entendu, croire c'est renoncer à voir, renoncer à comprendre ; croire, c'est se soumettre, abdiquer. Une autorité extérieure, quand elle provoque l'expérience, quand elle fait découvrir ce que l'on ne peut pas voir encore, mais ce que l'on finira par voir si l'on s'y applique sérieusement, peut avoir de grands avantages ; elle est même nécessaire dans ce domaine. Le danger, c'est l'intellectualisme ; le danger, c'est de croire qu'il est suffisant d'admettre avec son intelligence sans que le cœur expérimente et saisisse ce qui lui a été révélé. Trop souvent les partisans du système d'autorité ont mérité d'être appelés intellectualistes. Ils laissaient croire, ils croyaient peut-être, que l'on peut apprendre la religion comme la géographie. La

[1] Jalaguier : *Le témoignage de Dieu*, p. 70.
[2] *Le témoignage de Dieu*, p. 8.

foi chrétienne est une vraie abdication en face d'une autorité écrasante, d'autant plus tyrannique qu'elle se sent plus chancelante : « J'ai entendu, écrit M. Léopold Monod, blâmer le prédicateur de l'Evangile qui se permettait de rectifier la traduction d'un passage biblique ou d'en proposer une autre. On l'accusait de risquer d'ébranler la foi de ses auditeurs. N'est-ce pas avouer clairement que ce n'est pas tant l'infaillibilité qui importe, que la croyance à l'infaillibilité, et que la sécurité passe avant la vérité[1] ? » Voilà où on en arrive en suivant cette voie jusqu'au bout, voilà l'esclavage humiliant auquel on se soumet. Nous comprenons les protestations de notre auteur contre cette conception de l'autorité : « Une autorité qui nous dispenserait de la foi en nous faisant trouver dans la croyance un détestable repos, ne serait pas une autorité évangélique[2]. » « S'il favorisait ainsi notre paresse intellectuelle, l'Evangile serait-il encore la religion de sainteté et d'amour qui fait les hommes forts, les affranchis de la vérité[3] ? »

La certitude que nous donne une autorité semblable, compense-t-elle par la sécurité qu'elle procure, les sacrifices énormes et humiliants qu'elle réclame ? Une autorité qui ne se soutient que par la tyrannie, en étouffant toute liberté, n'est pas une autorité sûre d'elle-même. Rien de plus chancelant que les systèmes dans lesquels il faut prendre tout ou n'être sûr de rien. Quand l'autorité est ébranlée, ne fût-ce que sur un point, même un point secondaire, il ne reste plus d'assurance, la foi s'évanouit, car l'édifice est frappé par la base. Lequel de nous, quand il faisait reposer sa foi entière sur l'autorité de la Bible, n'a pas été ébranlé, douloureusement ému, en constatant entre les évangiles quelques divergences, en constatant des erreurs dans la chronologie de l'Ancien Testament? Il nous semblait que tout allait s'effondrer. « C'est par pitié pour les âmes que nous vous supplions de ne pas leur dire à l'avance que si elles échappent sur un point à l'autorité, il ne leur restera rien de leur trésor d'expériences, de vie et de vé-

[1] *Le problème de l'autorité*, p. 74, 75.
[2] Léopold Monod : Ouvrage cité, p. 97.
[3] P. 96.

rité spirituelle; prenez garde, la chance est incertaine, et l'enjeu est d'un prix infini. En voulant tout sauver, vous pouvez réussir, je le veux; mais si vous échouez, vous aurez tout perdu; pour ceux qui viendront à douter, et leur nombre sera légion, vous aurez contribué à préparer un effondrement sans remède[1]. »

Nous avons intitulé notre paragraphe : Les conditions de la certitude religieuse. Au lieu de chercher dans l'un ou l'autre des systèmes en présence la solution que nous désirons, nous essayerons de les combiner, de prendre à chacun la part de vérité qu'il met en lumière[2]. Les théologiens indépendants nous rappellent l'existence de cet esprit (πνεῦμα), œil ouvert sur le monde spirituel. Nous n'oublierons pas que cet œil si précieux a été obscurci par le péché; nous ne le traiterons pas comme s'il était sain, mais nous ne le mépriserons pas, comme s'il était inutile. Nous essayerons de trouver le remède qui le restaurera. Ce remède, les théologiens d'autorité nous le présentent dans la révélation divine. Nous le prendrons là, en faisant effort pour ne pas tomber dans l'intellectualisme, en nous rappelant sans cesse que la connaissance n'est pas la certitude, mais qu'elle peut être le chemin qui y conduit, si nous faisons des efforts sérieux pour saisir les choses qui nous sont révélées.

Les conditions de la certitude en matière religieuse nous paraissent être :

1° L'existence de ce que nous pouvons appeler une autorité extérieure, témoignage faisant briller devant l'homme la vérité que, dans son état actuel, il est incapable de contempler directement.

2° L'existence, dans la conscience humaine, d'une sphère morale et religieuse, qui fasse sentir à l'homme le besoin de la révélation divine et lui permette de la saisir.

A cela nous ajouterons l'existence d'un sens spirituel, l'esprit (πνεῦμα), qui, bien qu'obscurci par le péché, atrophié en partie, soit pourtant susceptible d'être amélioré, sinon guéri.

[1] P. 12.

[2] Nous n'avons pas la prétention d'être le premier à nous avancer sur ce chemin.

Nous essayerons de prouver que, dans le christianisme, ces conditions sont remplies. Nous trouvons facilement l'autorité extérieure. La conscience morale et religieuse existe et appelle la révélation. L'esprit (πνεῦμα) est restauré par la bienfaisante lumière de la vérité. La vraie foi devient possible; la certitude naît et se développe.

LA SIGNIFICATION DE L'ÉCRITURE SAINTE

POUR LE CHRÉTIEN ÉVANGÉLIQUE

ANALYSE D'UNE ÉTUDE DE M. ERICH HAUPT

PAR

E. CHRISTEN

La question brûlante que la théologie actuelle a posée et à laquelle les chrétiens comme individus et comme communauté ont à répondre aujourd'hui, est celle de la position à prendre à l'égard de l'Ecriture.

Il est vrai que les controverses sur l'autorité des saints livres semblent s'apaiser peu à peu dans les divers camps théologiques, et qu'il se prépare une entente basée sur le terrain pratique, celui des effets que l'Ecriture exerce sur nous et autour de nous. Mais les échos de ces luttes se répercutent encore avec force parmi ceux qui, étrangers au mouvement scientifique, n'en apprennent que les résultats et qui, mal préparés pour juger de la part de vérité qu'ils renferment, en ressentent les effets sans toujours se rendre compte des causes qui les ont produits. Il en résulte une incertitude absolue sur l'autorité à accorder aux documents bibliques, un état d'inquiétude qui trouble les Eglises et qui, s'il durait, ne pourrait être que néfaste aux progrès de la foi et de la piété chrétiennes.

Cette situation religieuse anormale a suggéré à l'un des professeurs les plus éminents de l'Université de Halle une étude remarquable sur « la signification de l'Ecriture sainte pour le

chrétien évangélique[1]. » Le Dr Erich Haupt ne veut pas nous donner une dissertation dogmatique, car il se préoccupe avant tout des simples fidèles. Il ne s'efforce pas non plus d'établir une théorie nouvelle sur la Bible. Il lui importe seulement d'exposer le point de vue auquel le croyant doit se placer quand il se trouve en présence de l'Ecriture, celui de ses expériences intérieures, indépendantes de toutes recherches scientifiques. M. Haupt ne se fonde pas sur un principe a priori ; il part de la foi, principe de vie. Aussi écrit-il moins dans le but de convertir à ses opinions les partisans de l'orthodoxie dogmatique, que dans celui d'affermir ceux à qui leur conscience ne permet plus de souscrire à des formules mortes et qui cherchent une base à leurs convictions religieuses dans un christianisme plus pratique et plus conforme à l'esprit même de son fondateur.

Pour répondre au vœu même de l'auteur, et dans l'espoir que des considérations aussi suggestives que celles qu'il nous présente pourront aussi jeter quelque lumière dans les nombreux cercles de théologiens de langue française que des sujets de ce genre intéressent, nous nous proposons de donner un résumé succinct, mais aussi fidèle que possible, des quatre parties dont se compose le travail du professeur Haupt.

I. La crise actuelle.

Au point de vue religieux nous sommes dans une période de transition. La cause principale en est la conception différente que nous avons de l'Ecriture et de son autorité en matière de foi.

L'Ecriture n'est plus, comme au temps de la réformation, la source unique et la norme de toutes les vérités chrétiennes. Cette base, autrefois considérée comme inébranlable, est devenue aujourd'hui vacillante pour un grand nombre. Il est difficile actuellemeut de s'entendre sur son importance, car il n'est pas de question qui ait donné lieu à autant de solutions diverses, pour ne pas dire contradictoires, que celle qui traite

[1] *Die Bedeutung der heiligen Schrift für den evangelischen Christen.* Bielefeld et Leipzig, Velhagen et Klasing éditeurs, 1891, 96 pages.

de la valeur extrinsèque et intrinsèque des documents bibliques.

Il serait oiseux de reprendre en détail les causes qui sont à l'origine de cet état de choses. Qu'il suffise de rappeler la conception si foncièrement antipsychologique de la dogmatique ancienne, qui excluait tout facteur humain de la composition des Ecritures afin de pouvoir en excuser les erreurs et les lacunes. Du moment qu'on faisait de Dieu lui-même l'auteur de la Bible, il fallait bien revendiquer pour elle l'infaillibilité. Il est vrai de dire que cette manière de voir tend à disparaître de nos jours et qu'on s'accorde généralement à reconnaître, dans les livres historiques tout au moins, la marque personnelle des écrivains qui les ont rédigés.

C'est ensuite la critique historique, dont les résultats souvent par trop négatifs sont une conséquence directe de l'intransigeance des défenseurs de l'inspiration plénière. On reconnaît ouvertement, même dans les milieux appelés évangéliques, qu'il y a dans la Bible des livres dont on peut contester l'authenticité, qu'il y a même dans le Nouveau Testament des écrits dont le contenu est d'origine douteuse, et l'on ne craint plus d'affirmer que les enseignements de l'Ecriture ne sont plus reconnus dans leur totalité comme révélation, mais que plusieurs ne sont que l'expression de la manière de voir d'une certaine époque ou, moins encore, le produit d'idées purement individuelles.

On comprend aisément que des chrétiens sincères ne considèrent pas sans défiance, voire même sans antipathie, ces résultats réels ou imaginaires du travail théologique. La critique à l'égard de la Bible leur répugne. Déclarer un livre saint inauthentique ébranle leur foi et leur enlève toute confiance en un document qu'ils sont habitués à regarder tout entier comme un produit de la révélation. Aussi constatons-nous que la majorité des croyants s'en tient toujours à l'ancienne théorie de l'inspiration, quelque plausibles que puissent être les arguments qu'on élève contre elle. On préfère soumettre la raison à la foi passive plutôt que d'émettre un seul doute sur l'exactitude d'un récit biblique. La conséquence d'une position aussi

anormale est cette défiance à l'endroit de *toute* science théologique dont nous avons parlé, et qui produit nécessairement un dualisme funeste entre la foi des théologiens et celle des fidèles.

Cette défiance des laïques est un fait grave. Mais ce qui est plus grave encore, c'est la position que nombre d'ecclésiastiques prennent à l'égard de l'Ecriture. Parmi eux, il en est qui de parti pris écartent les problèmes de la nouvelle théologie ; c'est le petit nombre, il est vrai. En agissant de la sorte, ils ne diffèrent guère des laïques dont nous venons de parler qu'en ceci, qu'ils contribuent encore à les confirmer dans leurs préjugés contre toute attitude quelque peu indépendante à l'égard des Ecritures.

La plupart des ecclésiastiques cependant, chez qui l'influence des études a eu pour résultat l'abandon de l'ancienne conception de la Bible, se sont familiarisés avec la méthode scientifique moderne. Ils ne craignent pas de soumettre la Bible au crible de la critique historique, mais en même temps ils ne perdent pas l'espoir qu'au moyen de la science on arrivera à rétablir et à maintenir l'ancienne notion de l'autorité et à neutraliser les résultats de la critique négative par cette même science.

On rêve d'une union entre la science et la foi traditionnelle et l'on espère servir la cause de celle-ci par les procédés de celle-là. Si l'intention est des plus louables, les résultats, en revanche, sont fort précaires. Non seulement, de la sorte, ni la science ni la foi n'arrivent à leurs fins, mais elles se contrecarrent mutuellement. Peu d'ecclésiastiques, en effet, ont assez de loisirs ou de goût pour consacrer suffisamment de temps et de forces à l'étude scientifique de la Bible, de manière à être en état d'énoncer des jugements personnels en matière de critique. La plupart s'en rapportent aux appréciations d'hommes faisant autorité. Leur principe consiste à souscrire aux résultats de la critique dans la mesure où le feront des théologiens dont la foi et les tendances religieuses ne peuvent pas être mises en doute, et en qui ils ont une confiance pleine et entière. Mais en procédant de la sorte, ils oublient que les préjugés de la foi

enlèvent à la science toute objectivité, et que même les conclusions de la critique qu'ils ont acceptées sont affaiblies par l'a priori dogmatique qui les domine. En fait, cette méthode en revient à imposer de son chef des limites à l'étude impartiale des documents, parce qu'*on a peur* des résultats qui pourraient en découler.

Une position aussi incertaine, aussi flottante, ne peut se soutenir à la longue. Elle ne peut manquer d'aboutir à un retour au traditionalisme littéraliste. En effet, la méfiance des fidèles laïques contre toute théorie qui dévie de celle de l'inspiration plénière et la crainte d'ébranler la foi des catéchumènes en leur exposant une manière de voir différente de celle qui leur est familière, sont pour ces ecclésiastiques timorés des motifs suffisants d'en revenir à l'ancienne interprétation de la Bible. Ils se persuadent que c'est aux membres du troupeau à leur dicter la ligne de conduite qu'ils ont à tenir et ne tardent pas, au nom de ce qu'ils appellent la pratique, à briser définitivement avec la science théologique tout entière.

Que dire enfin de ceux qui portent en chaire, tels quels, les résultats de la critique biblique et qui, se fondant sur elle, déclarent à qui veut l'entendre, que l'Ecriture, vu ses imperfections, n'est plus en droit de réclamer une autorité unique ? On peut affirmer que cette manière de faire n'est guère plus profitable, qu'elle l'est même moins encore que les précédentes, à la cause du christianisme ; car, quelque forte que puisse être la proportion de l'élément humain dans la composition des Ecritures, ce n'est pas à les expurger que le pasteur doit consacrer ses efforts; c'est bien plutôt à réveiller la piété et à nourrir la vie religieuse au moyen de ces Ecritures prises dans leur ensemble.

En résumé, la cause de la crise dont nous souffrons réside dans le fait qu'il y a dans nos Eglises beaucoup de gens qui s'en tiennent à une conception de la Bible qu'ils déclarent indispensable au salut, lors même qu'elle n'est plus du tout en rapport avec des données de la théologie contemporaine. Cette conception se maintient avec opiniâtreté et prouve par cela même qu'elle répond à certains besoins que la science théolo-

gique moderne n'est pas parvenue à satisfaire dans la même mesure. Il faut dès lors que la théologie en recherche la faute tout d'abord en elle-même et qu'elle examine en quoi ses procédés peuvent être fautifs ou insuffisants.

Il est certain que la polémique acharnée qui s'est élevée contre la théorie de l'inspiration plénière a produit une impression pénible parmi les croyants. Ils ont pu croire qu'on voulait amoindrir la Bible, qu'on tendait à reléguer son côté divin à l'arrière-plan. Au lieu de faire avancer la foi, le travail théologique n'a semblé produire qu'un appauvrissement dans le domaine religieux. La méthode essentiellement négative dont il usait ne pouvait pas constituer un réel progrès parce qu'elle faisait l'effet de ne renfermer aucun élément religieux nouveau. Or tout progrès véritable doit se légitimer par le fait qu'il apporte avec soi une conception supérieure au point de vue religieux. Ce qu'il faut reprocher aux générations passées ce n'est pas d'avoir eu *trop* de foi, mais de n'en avoir *pas* eu *assez*; c'est que leur croyance, entachée d'erreurs, n'a pas permis à la foi de s'exprimer dans toute sa pureté et avec toutes ses conséquences.

La tâche de la théologie actuelle, si du moins elle veut triompher de l'ancienne conception de l'Ecriture, consistera donc à montrer que, dans cette conception, le point de vue religieux auquel il faut se placer pour envisager l'Ecriture n'a pas encore trouvé, tant s'en faut, son expression pure et complète, et à faire sentir la nécessité de combler ce déficit par une connaissance plus approfondie et plus réellement religieuse de la Bible.

Il est bien vrai que les dons les plus précieux que Dieu accorde à ses enfants ou à son Eglise, il se plaît à les revêtir d'une forme sans apparence. Bien plus, ce qui constitue un progrès dans le règne de Dieu semble souvent, au premier abord, n'être qu'un recul. Un gain réel se cache sous une perte apparente. Ainsi en a-t-il été lors de l'apparition du Christ et à l'époque de la réformation. Dans ces deux cas, un appauvrissement apparent est devenu la source de plus grandes richesses. Il en sera de même aujourd'hui. Les partisans de l'an-

cienne interprétation de la Bible auront à abandonner des croyances qu'ils regardaient comme une des richesses de leur foi. Mais cette prétendue perte se changera pour eux en un gain, qui se traduira par une vie religieuse plus intense.

Prouver d'abord que la doctrine traditionnelle est insuffisante, autant au point de vue religieux qu'au point de vue scientifique, exposer ensuite, au sujet de l'Ecriture, une théorie qui sauvegarde réellement et pleinement les intérêts de la foi, tel sera donc dans ce travail le plan à suivre et le but à atteindre.

II. Le vrai point de départ.

C'est un fait assez généralement reconnu que la Bible possède une autorité toute particulière. Aussi n'est-ce pas sur cette attribution que portent les controverses théologiques, mais plutôt sur la question de savoir comment formuler cette autorité et comment la motiver.

Le principe protestant nous fournit déjà une réponse. En n'admettant aucune autorité extérieure imposée à la conscience, en laissant à chacun la responsabilité de sa vie religieuse, il condamne toute manière de penser et tout acte qui ne serait pas le produit de l'obligation interne ou le résultat des expériences individuelles. Appliquant cette donnée à l'Ecriture, nous dirons qu'elle doit imposer son autorité de par son caractère même, bien plutôt que parce que cette autorité dépendrait de tel ou tel corps ecclésiastique qui la sanctionne. En effet, si l'Eglise évangélique en appelle à l'Ecriture comme à la norme suprême en matière de foi, il n'est pas admissible qu'une autorité inférieure serve à garantir celle dont elle-même dépend. Il doit donc y avoir en dehors de l'Eglise un moyen d'arriver à une certitude absolue sur ce point, un moyen accessible à tout chrétien sans distinction d'instruction ou de rang. Ce moyen unique, c'est la *foi*.

Ce point de départ, une fois fixé, exclut comme preuve de l'autorité de l'Ecriture toute démonstration *scientifique* de la vérité de son contenu qu'on essayerait de tirer soit de l'histoire soit de la dogmatique, que l'on considère d'ailleurs la Bible

comme étant *elle-même* la révélation ou qu'on ne reconnaisse en elle qu'un *document* de la révélation.

En effet, quoiqu'on soit pleinement en droit de voir dans l'Ecriture un ensemble de témoignages documentaires de la révélation, il n'en est pas moins vrai que cette qualité n'est pas suffisante pour nous donner une certitude *religieuse* de son autorité en matière de foi. Car un document, au sens propre du mot, est lui-même une pièce appartenant à l'histoire et comme tel il est soumis aux lois de la critique historique. Or, on aurait beau être d'accord pour affirmer que la Bible tout entière est d'une authenticité documentaire parfaite : ce jugement du monde savant provoquerait tout au plus la soumission à une autorité n'ayant aucun caractère religieux. Il produirait un acquiescement qui ne vaudrait guère mieux que celui qu'exige l'Eglise romaine. Jamais il n'engendrerait une conviction personnelle. Mais nous savons que cet accord de la critique historique sur la valeur documentaire des Ecritures n'existe même pas. On conteste l'authenticité de tels ou tels écrits, on doute de l'objectivité de leurs auteurs, on se demande s'ils ont bien compris eux-mêmes les faits qu'ils relatent, si l'imagination, les impressions personnelles n'ont pas altéré l'histoire et dénaturé le cours réel des événements. En présence de tant d'opinions diverses, en présence de tous les arguments tirés de l'histoire, de l'exégèse, de la psychologie, quelle attitude prendront les simples fidèles? Comment veut-on qu'ils sachent se frayer un chemin dans ce dédale d'hypothèses scientifiques, et qu'ils se contentent d'une certitude basée sur tant d'affirmations s'excluant l'une l'autre? Il est trop évident qu'en appeler à l'autorité de la Bible en tant que document historique ne saurait constituer un fondement solide pour la foi. Même en reconnaissant à l'Ecriture cette qualité-là on n'aurait encore, à l'appui de son autorité, qu'une preuve indépendante de la conscience, c'est-à-dire une preuve n'entraînant aucune obligation religieuse.

La voie dogmatique ne conduit guère à une certitude intérieure plus grande. Partant d'une idée préconçue touchant la composition des Ecritures, elle n'aboutit qu'à une foi d'auto

rité qui ne subsiste qu'aussi longtemps que ses prémisses sont inattaquées. Mais on sait assez combien celles-ci sont ébranlées par la critique biblique contemporaine! On a cru que pour arriver au salut il fallait avoir en mains un livre infaillible et l'on en est venu à ériger en dogme fondamental l'hypothèse de l'inspiration plénière. On se fait une théorie sur la manière dont les vérités religieuses *doivent* nous être révélées, et l'on ne se rend pas compte que c'est là imposer à Dieu des pensées et des moyens d'action d'ordre entièrement humain. Non seulement on n'arrive pas ainsi à la certitude religieuse, mais, pis que cela, on n'obtient aucune certitude quelconque, car les faits sont là, et aucun raisonnement théologique n'est de force à les supprimer. Il ne sert de rien d'avancer que la Bible tout entière *doit* être la révélation parfaite de Dieu, quand on sait pertinemment qu'en fait il n'en est pas ainsi.

L'erreur commune à ces deux conceptions des Ecritures provient de ce qu'on veut expliquer leur autorité par leur origine, au lieu de la fonder sur l'effet qu'elles produisent. La foi est une certitude immédiate. Or les révélations accordées aux écrivains sacrés sont des actes du *passé*. Si elles doivent avoir, aujourd'hui encore, un effet sur nous, c'est à la condition de nous être rendues *présentes* à nous-mêmes. Ce n'est pas assez que la Bible soit un document de la révélation divine dans le passé. Il faut, pour qu'elle devienne autorité religieuse pour nous, qu'elle soit encore le porteur de révélations actuelles. Sans une telle révélation toujours présente il n'y a pas de christianisme. Qu'est-ce, en effet, que le christianisme sinon Dieu lui-même entrant dans ma vie, me rendant certain de sa communion, me faisant éprouver son paternel amour, en un mot se révélant à moi? Le contenu de cette révélation est le contenu même de l'Evangile. Mais l'Evangile ne nous parvient pas comme un message objectif qui laisserait chacun libre d'y croire ou de n'y pas croire. Non, l'Evangile est une *puissance* de Dieu *qui engendre la foi*. C'est dans ce sens que nous disons de lui qu'il est la « Parole de Dieu; » non pas une parole que Dieu a dite un jour, dans le passé, mais une parole du présent, par laquelle Dieu s'adresse à moi actuellement.

Il reste à spécifier comment on arrive à croire à l'Evangile et à saisir en lui la Parole de Dieu? La réponse est aisée. C'est par ce qui en constitue le centre même, à savoir la personne et la vie de Jésus-Christ. En contemplant ce Jésus et en étudiant sa vie, en étant témoin du dévouement sans bornes dont il a fait preuve, de l'amour invincible qui l'animait envers une humanité ingrate et pécheresse, lui dont la sainteté était irréprochable, en constatant la parfaite communion qui existait entre lui et son Dieu, vous vous sentez subjugué par son influence, parce qu'*en* lui et *par* lui vous retrouvez votre Dieu. Christ nous dévoilant Dieu lui-même, voilà le centre de l'Evangile. L'expérience que ses premiers disciples ont faite de la valeur de sa personne pour eux, se répète aujourd'hui encore au milieu de nous. L'Evangile qu'ils nous ont légué et qui, quant à sa forme extérieure, est un document du passé, a cette propriété de mettre à ma portée ce qu'il a été autrefois, de me le faire éprouver comme une force actuelle à laquelle je ne puis me soustraire. Le Jésus des apôtres est toujours encore une puissance présente et agissante. Et comme nous contemplons en lui la parfaite image de notre Dieu, il en résulte que dans la parole qui nous le fait connaître nous possédons aussi une parole même de Dieu. Ce qu'il y a de plus particulier, c'est que, quelle que soit la bouche humaine qui me la fasse entendre, cette parole de l'Evangile, j'oublie que c'est tel ou tel homme qui me parle. J'y reconnais une parole de Dieu lui-même, qui entre en relation directe avec moi. Je sens que par elle le Dieu qui autrefois s'est révélé et a agi dans ce Jésus, exerce présentement son action sur moi.

Dès lors nous trouvons dans les Ecritures une autorité inébranlable; car elle se réduit à la foi prise dans son acception la plus évangélique. Foi qui ne s'arrête pas aux moyens par lesquels Dieu s'est révélé; car elle voit Dieu au delà de ces moyens. Foi qui est l'effet d'une action divine; car l'Evangile s'est imposé à elle comme une force irrésistible. Foi, enfin, qui est une assurance parfaite dans les promesses de Dieu, parce qu'elle triomphe de l'opposition de la chair, du monde et des doutes de la conscience. C'est ainsi que l'Evangile devient

autorité pour nous, non pas à cause d'un témoignage historique, non pas à la suite de réflexions approfondies ou par le fait d'une pression quelconque s'exerçant du dehors, mais uniquement par l'effet d'une expérience intérieure, faisant partie de nous-même, qui transforme la vie et l'ouvre à un monde nouveau. Cette expérience-là c'est ce qui s'appelle la foi.

Les considérations qui précèdent ne nous ont point encore amenés à reconnaître l'Ecriture dans son ensemble comme autorité pour la foi. Pour le moment nous n'avons reconnu comme telle que ce qui en constitue le centre : le salut qui s'offre à nous dans la personne de Jésus, la communion où, par lui, nous rentrons avec Dieu. Mais du moins avons-nous trouvé un point de départ : *une* chose, la chose capitale dans l'Ecriture sainte, l'Evangile, s'est légitimée à notre conscience comme faisant autorité pour nous; autorité qui est à la portée de chaque membre de l'Eglise de Christ, accessible même aux plus simples, parce qu'elle n'exige rien et qu'elle donne tout.

III. L'Ecriture, parole de salut pour l'individu.

Nous savons que l'Ecriture est la Parole de Dieu par le *témoignage du Saint-Esprit*. Seulement, il ne faut pas entendre par là un facteur indépendant de l'Evangile, comme serait la voix de la conscience chrétienne, par exemple, laquelle, sans que nous nous en doutions, pourrait souvent n'être que celle de notre propre cœur. Si on l'entendait de cette façon-là, on présupposerait l'existence du Saint-Esprit en nous avant la connaissance du contenu de l'Ecriture, et l'on renverserait alors la thèse fondamentale de la réformation qui pose en fait qu'il n'y a pas de foi, pas de possession du Saint-Esprit sinon par l'intermédiaire de la Parole de Dieu. Le témoignage du Saint-Esprit consiste dans cette force même de la Parole de Dieu par laquelle elle s'impose à l'homme. C'est ainsi que l'entendait l'ancienne dogmatique. Mais quoique cette thèse soit d'une parfaite justesse, elle ne peut cependant pas servir à prouver ce qu'elle était censée prouver dans le vieux système, à savoir que *tout le contenu* scripturaire est vérité infaillible. En effet,

le témoignage de l'esprit ne se rapporte pas à tout fait quelconque du passé, mais ne concerne le contenu scripturaire que pour autant qu'il est encore présent pour moi. Y a-t-il donc un moyen qui permette d'ériger en autorité religieuse, non pas seulement ce qui constitue pour ainsi dire le noyau de l'Evangile, mais encore l'Ecriture *dans son ensemble?*

Nous avons vu que l'Evangile possède la propriété d'attirer à lui les cœurs et de se dévoiler à eux comme la Parole de Dieu. Un effet analogue est produit à la lecture de la Bible dans son ensemble sur celui qui s'en approche avec un recueillement sincère ; à une condition toutefois, c'est qu'il considère toutes les parties de l'Ecriture à la lumière de ce centre dont nous venons de parler. Car l'intelligence des Ecritures, et par conséquent l'impression qu'elles font, ne se produisent réellement pour tel ou tel individu que s'il prend lui-même position dans ce point central.

C'est du reste la position que Christ lui-même a prise à l'égard de l'Ancien Testament. Quelque élevé qu'il se trouvât au-dessus de la révélation de l'ancienne alliance, il n'en supprima rien (Mat. V. 17); malgré son opposition « formelle » à ce qui avait été dit aux anciens, il ne prit pas une position adverse à l'égard du fond lui-même (Mat. V. 38 39). Et quant aux prophètes, il se sentait en accord parfait avec eux, bien que son apparition différât essentiellement de la lettre de leurs prophéties. Comment s'expliquer cette attitude sinon par cette conscience religieuse accomplie, toute illuminée de vérité, qui faisait trouver à Jésus dans chaque parole de l'Ancien Testament le point de contact avec son propre enseignement? C'est qu'il lui importait bien plus de discerner chez ces auteurs la pensée éternellement vraie que leurs paroles renfermaient en germe, que de s'attacher à l'idée particulière qu'avait pu se faire l'écrivain en rédigeant son livre. Aussi, jugeant de tout par son propre « avoir » religieux, il s'éleva à une compréhension nouvelle, infiniment plus profonde, de l'Ancien Testament tout entier, et sut découvrir dans son contenu non seulement une révélation de Dieu à l'adresse des temps passés, mais une révélation actuelle à sa propre adresse.

Grâce à lui, nous sommes en mesure d'avoir une intelligence et de faire un usage analogues des saintes Ecritures. Ne dit-il pas expressément qu'elles rendent témoignage de lui (Jean V, 39)? Luther les jugeait déjà de ce point de vue « christocentrique » quand il classait les livres saints suivant le pouvoir qu'ils ont de nous amener à Christ. En effet, celui qui a trouvé dans l'Evangile Christ, et en lui son Dieu, celui-là a du même coup acquis la possibilité d'arriver à la vraie compréhension, à une intelligence vraiment chrétienne de ce qui est contenu dans l'Ecriture tout entière. Tel chrétien illettré, à qui les moyens de se procurer une intelligence historique de la Bible font défaut, n'en est pas moins en état, en partant de là, de s'approprier le contenu de l'Ecriture sainte en vue de son édification religieuse.

Il est vrai qu'on n'arrive que graduellement à saisir ainsi la parole de Dieu dans toute la Bible. On ne réussit que peu à peu à détacher son attention de l'enveloppe historique pour la concentrer sur le contenu substantiel. Mais lorsqu'on a découvert en Christ le moyen d'obtenir son salut et la réconciliation avec Dieu, à mesure qu'on se convainc davantage que son Esprit anime l'Ecriture dans son ensemble et que, fort de cette assurance, on y retrouve partout des paroles divines à son adresse, alors on reconnaît dans la même mesure que la valeur de ces écrits réside, non pas tant dans les noms de ceux qui les ont rédigés, que dans la force immanente qu'ils communiquent à ceux qui les étudient avec une intelligence éclairée d'en haut. Dire que l'Ecriture est Parole de Dieu est une assertion qui, au point de vue de la foi, n'a de sens que si elle est le produit d'une expérience religieuse personnelle. Elle ne peut donc pas être exprimée au début du développement religieux mais seulement à son terme. Aussi n'est-il pas surprenant que la mesure de ces expériences individuelles concernant la valeur salutaire de la Bible ne soit pas uniforme, et qu'on ne puisse pas, par conséquent, exiger de tous les chrétiens le même degré de certitude à cet égard.

En fondant l'autorité de l'Ecriture sur une expérience de la foi on atteint un double avantage : une certitude d'ordre religieux, et une indépendance absolue à l'égard des résultats de la cri-

tique théologique. Le premier de ces avantages ressort assez nettement de ce qui précède pour que nous n'ayons pas à y revenir ; quant au second, il ne sera pas inutile d'entrer à son sujet dans quelques détails afin de faire face à certaines objections qu'il soulève. D'une part, on soutient fréquemment que les révélations de Dieu ne peuvent pas avoir été consignées dans des livres reconnus inauthentiques par la science ; d'autre part, on estime qu'évaluer les Ecritures d'après leurs effets sur l'individu, c'est saper la base historique sur laquelle le christianisme repose.

Mais d'abord, qu'importent les questions de critique littéraire et historique à celui qui a trouvé son Dieu dans l'Ecriture et y a reconnu sa parole ? N'est-il pas absolument indifférent pour la foi de savoir comment Dieu s'y prend, quels organes il emploie pour communiquer avec nous ? N'est-il pas oiseux de se demander si les moyens dont il lui a plu de se servir sont dignes de lui et des fins qu'il se propose ? Même si des événements rapportés dans la Bible, et qualifiés d'*historiques*, n'avaient jamais eu lieu dans la réalité extérieure : en quoi cela importerait-il au chrétien, du moment qu'une vérité divine y a trouvé son expression, qu'ils répondent à une expérience faite par lui, et que Dieu parle à son âme au moyen de cette fiction ? Nous avons trop la tendance à vouloir prouver la foi par des événements du passé, tandis qu'elle ne doit se fonder que sur des faits expérimentés, vécus dans le présent. S'il est vrai que nous soyons toujours dépendants de faits, nous ne le sommes cependant qu'en tant que nous en saisissons les effets. Le monde matériel est rendu conscient aux sens par le fait qu'il agit sur eux, et l'existence d'un principe n'est constatée dans sa réalité que par les manifestations de cette existence. Il en est de même dans le domaine religieux, et c'est un vrai bonheur, c'est une adorable dispensation de Dieu que la critique biblique soit venue renverser les appuis branlants dont on prétendait étayer la foi, pour ne plus lui laisser, comme unique soutien, que l'expérience de l'action de l'Ecriture sur nous.

S'en suit-il du moins de cette expérience intime de la foi que *tout le contenu doctrinal* de la Bible soit garanti comme vé-

rité ? Pas plus que ce n'est le cas de son contenu historique. L'idée préconçue que la Bible, parce que dans beaucoup de ses parties, elle renferme la vérité, doit être vraie aussi dans chacune de ses paroles, cette idée n'a rien de commun avec la foi religieuse. Mieux vaut infiniment conserver des doutes sur telle affirmation doctrinale de la Bible qui, intérieurement, ne vous dit rien, que de vous soumettre aveuglément à des données bibliques qui ne répondent pas chez vous à des expériences personnelles et que vous ne parvenez pas à faire cadrer avec d'autres affirmations de votre foi. En agir autrement ne vaudrait pas mieux que de se courber sous l'autorité du pape infaillible. Tout ce qu'on peut faire en pareil cas c'est de former le souhait que l'expérience de votre foi s'enrichisse et s'approfondisse de telle sorte que ces assertions, à leur tour, trouvent un écho au dedans de vous et se revêtent ainsi pour vous d'une autorité divine. D'ailleurs, il est tel énoncé doctrinal de la Bible dont l'erreur partielle est manifeste et qui n'en aura pas moins pour moi la valeur d'une parole de Dieu. Tout lecteur de l'Ecriture sait que l'attente positive des apôtres, de vivre jusqu'à la parousie, ne s'est pas réalisée. Ce qui n'empêche pas que l'esprit de Dieu ne puisse se servir de leurs paroles pour réveiller ma conscience : « telle était la vivacité de leur désir, l'ardeur de leur espérance de voir la consommation du salut ! Et toi...?! »

On objecte en outre que, dans ce qui précède, le caractère historique du christianisme n'est pas assez mis en lumière, et qu'une foi qui ne connaît pas les faits fondamentaux, du Nouveau Testament par exemple, n'est plus en droit de s'intituler chrétienne.

Nous avons déjà reconnu que les révélations de Dieu sont du domaine de l'histoire, mais ce dont il s'agit ici, ce n'est pas de savoir quels sont les événements qui ont provoqué la formation du christianisme, c'est de savoir comment peut arriver à la certitude religieuse celui qui éprouve des doutes sur la réalité des faits ou des doctrines contenus dans le Nouveau Testament. Or cette certitude on ne la produira pas en s'efforçant d'établir l'historicité absolue de la Bible, mais plutôt

en faisant voir ce qu'est le christianisme, ce qu'est l'Evangile et la puissance de vie éternelle qu'il renferme. Alors, de l'expérience personnelle de la réalité de ces effets, résultera la confiance dans les documents qu'ils présupposent.

La manière dont l'Ecriture peut devenir parole à salut pour le fidèle apparaît maintenant avec évidence. Elle le sera pour lui dans la mesure où il s'y rencontrera avec son Dieu et qu'il trouvera dans cette mine ce dont il a besoin pour sa vie intérieure et pour sa foi. Que s'il constate dans la Bible des parties d'importance inégale pour la nourriture spirituelle de son âme, il ne lui viendra pas pour cela à la pensée de la morceler. Il n'en tiendra pas moins ferme à l'*ensemble* tel que l'Eglise nous l'a transmis. Car d'une part, cet ensemble deviendra toujours davantage, pour le chrétien dont la foi progresse avec l'expérience, l'expression de la volonté divine, et d'autre part, il forme le cadre indispensable qui renferme et relie les paroles isolées par lesquelles Dieu s'est révélé à la conscience de chacun.

IV. L'Ecriture, règle d'enseignement pour l'Eglise.

Tandis que l'individu n'expérimente que peu à peu la valeur de l'Ecriture entière comme autorité religieuse, parce que sa foi ne se développe que graduellement, l'Eglise, qui s'appuie sur les expériences collectives d'un long passé, affirme tout uniment que dans la Bible elle possède la Parole de Dieu.

Nous allons examiner quelle est la signification et la légitimité de cette assertion.

Le caractère essentiel de l'Eglise, c'est d'être une communauté fondée sur une même foi et dont tous les membres ont fait des expériences analogues au sujet de leurs rapports avec Dieu en et par Jésus-Christ. Cette communauté d'expériences religieuses doit nécessairement trouver une expression commune. Cela étant, on peut se demander si la méthode qui consiste à ne juger de la valeur de l'Ecriture que par ses effets n'est pas défavorable à cette notion de l'Eglise, et si des expériences personnelles mal interprétées, insuffisantes ou même

contradictoires, ne risquent pas de rompre cette unité qui est sa plus grande force? On conçoit aisément le danger, et plus on l'envisage en face, plus on prend au sérieux, d'autre part, la tâche qui incombe à l'Eglise de prendre en toute chose l'Evangile pour critère de sa pensée et de sa vie religieuse, mieux on comprend la nécessité pour elle de coordonner ces expériences diverses, de surmonter les erreurs possibles, de chercher à amener tous ses membres à l'unité, non seulement de la foi mais de la connaissance, au moyen d'une règle commune, d'une instance reconnue également par tous. Or cette norme, l'Eglise la trouve dans l'Ecriture sainte.

Il importe cependant de remarquer que si l'Ecriture a été élevée à cette dignité à l'exclusion de tout autre livre, c'est uniquement à titre de *règle d'enseignement* et non en sa qualité de parole à salut et de moyen de grâce. Car, comme nous l'avons déjà fait observer, Dieu peut me parler sans l'intermédiaire de la Bible. Il peut le faire tout aussi bien au moyen de la parole accidentelle d'un homme ou de tel événement de ma vie. Qu'on nous comprenne bien : toute prédication humaine remonte en dernière analyse à la Bible, et tel fait ne devient pour moi une expérience religieuse que parce que je l'interprète à la lumière de l'Evangile. Mais l'effet salutaire qu'exerce sur moi la prédication d'un homme ou celle d'une expérience de ma vie ne dépend pas de la connexion que j'établirais entre elle et le texte scripturaire. L'Esprit de Dieu me saisit directement à l'ouïe de cette parole et produit en moi la foi, quelle que soit la bouche par laquelle elle me parvient et sans que je l'aie auparavant comparée avec la parole biblique. C'est donc chose entendue : ce n'est *pas* l'Ecriture *seule* qui est *parole à salut*, mais c'est bien elle, et elle *exclusivement*, qui est *règle d'enseignement*, elle seule qui sert de norme à laquelle doit se mesurer toute doctrine, basée sur l'experience religieuse, qui prétend à obtenir droit de cité dans l'Eglise.

Mais, demanderons-nous, qu'est-ce qui donne à l'Eglise le droit de prendre l'Ecriture pour norme unique de l'enseignement religieux?

Le plus simple et le plus commode serait, ici encore, de pouvoir se retrancher derrière l'origine divine de ces livres et invoquer à l'appui l'inspiration particulière de leurs auteurs. Mais cette « preuve » n'en est pas une, puisqu'elle repose sur une pétition de principe. Ou bien, s'appuyant sur l'histoire, on pourrait être tenté d'en appeler à l'usage général qu'à fait de la Bible toute la littérature chrétienne. On constaterait que la Bible a été prise de tout temps comme source et comme règle au sein de la chrétienté. Mais de ce fait serait-on en droit de conclure qu'on a eu raison d'en agir de la sorte et qu'elle *doit* être prise pour règle encore à l'avenir? Ou bien encore, faisant un pas de plus et envisageant la Bible comme le « document de la révélation », on affirmerait que les écrits dont elle se compose sont les témoins de l'intervention de Dieu dans l'humanité et spécialement de la forme primitive, originelle du christianisme et que, comme tels, ils sont en possession d'une autorité unique.

Ce dernier argument paraît plus solide que les précédents, il n'est cependant pas à l'abri de toute critique. En effet, si, pour nous en tenir aux écrits du Nouveau Testament, on nous objecte que la contemporanéité de certains d'entre eux avec les faits qu'ils rapportent n'est rien moins que démontrée, que le christianisme dans son essence peut avoir été mal compris, déjà par des hommes appartenant à la première génération, que l'image même du Christ peut avoir subi l'influence des vues personnelles de tel évangéliste, ou bien, que toutes les conséquences impliquées dans un principe nouveau ne sont pas nécessairement tirées dès l'abord dans toute leur pureté et dans toute leur rigueur, ne faudra-t-il pas reconnaître qu'il y a lieu de recourir si possible à des preuves plus consistantes de l'autorité des Ecritures?

Ici, comme précédemment, il ne s'agit pas tant, en première ligne, des origines des saints livres que de leurs *effets*. Seulement, tandis que là il était question de leur influence sur l'*individu*, pour produire en lui la foi et une *vie nouvelle*, ce qu'il faut considérer maintenant c'est l'effet que l'Ecriture a eu dans tout le cours de l'histoire sur l'*Eglise dans son ensemble*,

non pas sous le rapport de sa vertu régénératrice, mais au point de vue de la *connaissance*, de la doctrine.

Or il est un fait remarquable, c'est qu'au sein de l'Eglise il ne s'est jamais produit aucun progrès dans la connaissance religieuse qui ne fût déjà donné ou tout au moins préparé, ébauché dans le Nouveau Testament; c'est qu'il n'a pas surgi dès lors de question qui n'ait trouvé dans l'Ecriture une solution, pas de difficulté qui ne se soit éclaircie à sa lumière. Et plus a été marqué le progrès réalisé à une certaine époque, lors de la réformation par exemple, plus aussi a été vif le sentiment que ce progrès était dû à un retour à l'Ecriture. En un mot, cette collection d'écrits s'est toujours montrée *suffisante à satisfaire tous les besoins* qui ont pu naître dans l'Eglise. Nul ne saurait désigner un écrit dont l'adjonction comblerait dans le canon une réelle lacune. Voilà ce qui donne à l'Eglise le droit de décréter que cette collection possède une autorité normative, et cela indépendamment des raisons qui ont pu décider de sa formation, sans égard à la personne ou aux circonstances des auteurs qui en ont rédigé les différents livres. De ce que l'Ecriture a été pour elle dans le passé, de la preuve qu'elle lui a donnée de sa parfaite « suffisance », l'Eglise conclut à l'usage auquel Dieu l'a destinée, et elle déclare, en vertu de la longue et constante expérience qu'elle a faite de cette suffisance, vouloir se servir de l'Ecriture encore à l'avenir comme de la règle suprême en matière de connaissance et de doctrine religieuse.

Mais il importe de ne jamais perdre de vue que cette *collection* qu'on érige en norme de la connaissance religieuse, doit être prise *dans son ensemble*. Dès l'instant qu'on en isole les parties, qu'on détache telle parole de l'ensemble pour l'ériger en règle absolue, on fausse le principe de l'autorité scripturaire. On risque alors de tomber dans l'erreur des sectes qui toutes doivent leur origine à l'usage exclusif qu'elles font de tels passages détachés de leur milieu. Le caractère « scripturaire » d'une proposition quelconque ne se prouve pas par le fait qu'elle se retrouve quelque part dans le canon, mais parce qu'elle apparaît comme un élément constitutif de l'ensemble

de l'Ecriture, qu'elle est en un rapport organique avec l'Evangile.

On ne saurait méconnaître cependant que, dans son application, ce principe que c'est l'Ecriture dans sa totalité qui doit être considérée comme normative, ne laisse pas que d'offrir de sérieuses difficultés. Voici, d'une part, des données divergentes, contradictoires même. Comment les concilier? D'autre part, voilà des interprètes fort peu d'accord entre eux : les uns se croient obligés de prendre tout à la lettre; d'autres se croient en droit de tout spiritualiser ; d'autres encore cherchent à tenir une voie moyenne. Il s'agit donc de se mettre au clair sur les principes d'après lesquels il faut procéder pour *bien entendre l'Ecriture,* pour en acquérir la vraie intelligence. Or il est deux principes qui sont à cet égard d'une importance fondamentale : c'est qu'il faut appliquer à l'Ecriture et à toute parole scripturaire, en premier lieu, les règles de *l'interprétation historique,* et ensuite, aux résultats ainsi obtenus, une *critique* que nous appellerons *religieuse.*

A proprement parler il n'y a pas, même parmi les écrits historiques de la Bible, de livre absolument objectif. Chaque écrivain reproduit l'histoire suivant la conception personnelle qu'il en avait. Aussi peut-on dire que l'Ecriture nous offre moins une relation objective de faits historiques qu'elle n'est elle-même une histoire qui nous renseigne, soit dans ses parties narratives, soit dans ses parties didactiques et lyriques, sur la conception religieuse et morale des auteurs de diverses époques. La tâche du critique consiste donc à constater de quelle manière et sous quel jour les écrivains bibliques ont eux-mêmes envisagé les faits ou les idées qu'ils nous rapportent, à se rendre un compte exact du milieu intellectuel, social et religieux dans lequel ils se mouvaient, à s'expliquer pourquoi et comment ils ont été amenés à telle conception reconnue aujourd'hui comme imparfaite ou même comme erronée. Bref, il doit s'efforcer d'arriver à une vue historique aussi exacte que possible du degré de connaissance religieuse que représentent les différents livres bibliques, et partant à l'intelligence des voies qu'a suivies, des détours même qu'a faits parfois le développement successif du règne de Dieu.

Mais si intéressante, si importante que soit cette interprétation historique de l'Ecriture, si indispensable même pour la connaissance du passé du règne de Dieu, elle n'est cependant pas suffisante pour répondre aux besoins vitaux de l'Eglise et de ses membres. Elle n'est qu'un point de départ nécessaire. Pour que l'Ecriture soit une norme en matière de connaissance et d'enseignement il faut qu'à la critique historique vienne se joindre une autre sorte de critique : la critique religieuse.

On peut s'étonner à juste titre que la différence de niveau entre l'Ancien et le Nouveau Testament, la présence dans le premier de certains éléments incompatibles avec la morale chrétienne (1 Rois II, 1-9 ; Psaumes de vengeance) n'aient pas fait sentir depuis longtemps la nécessité d'une critique semblable. Il s'agit seulement de trouver la juste mesure, le vrai critère de cette critique, afin qu'elle arrive à des résultats qui puissent devenir le bien commun de l'Eglise. A cet effet, le critère ne doit pas être choisi arbitrairement, mais tiré de l'Ecriture elle-même, et il doit consister dans ce qu'elle nous offre de plus accompli. Ce type de la perfection nous le possédons dans la personne de Christ. En lui Dieu s'est révélé à nous et nous est devenu accessible. Par lui nous connaissons le but auquel nous sommes destinés, le chemin qui y conduit, les biens et les puissances qui ne sont pas de ce monde. C'est donc lui qui est le critère d'après lequel tout, dans le domaine religieux, doit être mesuré et jugé. Il est bien vrai que cette mesure n'a de valeur que pour ceux qui vivent dans la foi en Christ, mais ce n'est que pour ceux-là non plus que l'Ecriture peut être une norme. Ceux qui lui sont étrangers sont en tout ceci hors de question.

La thèse que nous venons de formuler est celle-là même que Jésus a fait valoir quand il ramenait la valeur de l'Ancien Testament à ce fait qu'elle rend témoignage *de lui*. Et il faut que l'intelligence de l'Evangile ait singulièrement décliné pour que tant de protestants croient devoir excuser Luther de ce qu'il a soutenu une thèse tout à fait semblable. Au fond, la même idée était impliquée dans cette formule de l'ancienne dogmatique : *S. Scriptura sui ipsius iudex et interpres,* puis-

que l'Evangile de *Christ* a trouvé son expression dans l'Ecriture, qu'il en forme le vrai *centre*.

Ces deux principes d'interprétation, critique historique et critique religieuse, doivent nécessairement dans la pratique se *compléter l'un l'autre*. Le premier tout seul ne pourrait donner un résultat utile que si toutes les données de l'Ecriture avaient la même valeur, de manière que chacune pourrait servir directement de norme à l'Eglise chrétienne. Et si le second ne tenait pas compte du précédent, il n'y aurait pas de frein à l'emploi de l'interprétation allégorique qui permet d'introduire dans le premier passage venu toute sorte d'idées spécifiquement chrétiennes. La vraie méthode consiste à comparer tout passage biblique, compris dans son sens *historique*, avec ce que l'Eglise sait être le contenu de l'*Evangile*, et à déterminer par là le plus ou moins de valeur religieuse de chaque passage.

Deux conséquences d'une grande portée découlent de cette méthode exégétique. La première c'est quelle enseigne à *bien poser les questions* qui sont du domaine religieux et à les résoudre sainement. Ce n'est pas à coup de passages isolés, c'est en se pénétrant de l'Esprit qui anime la Bible dans son ensemble que se résoudra, par exemple, la grande question qui est pendante entre Rome et l'Eglise évangélique de savoir si, oui ou non, Christ est un nouveau Moïse et si son règne doit être conçu à la manière des royaumes terrestres. Pareillement, la question du « réalisme biblique » et des droits de ce genre d'interprétation à l'égard de certaines portions de l'Ecriture, des prophéties par exemple. On aura grand soin de distinguer l'intérêt de la foi de ceux de la curiosité religieuse, et l'on ne confondra pas dans les énoncés bibliques ce qui tient à leur forme temporaire avec leur contenu éternel. On en déterminera la valeur selon leur connexion plus ou moins étroite avec l'objet central de la foi. Et ainsi on mettra fin à cet emploi (soi-disant pieux, en réalité étranger à la vraie foi) de l'Ecriture sainte qui fait de chaque parole en soi un oracle, et qui aboutit à ce beau résultat-ci : c'est qu'on juge du christianisme d'un homme non pas selon la position qu'il prend à l'égard

d'un passage tel que Jean III, 16, mais selon son attitude vis-à-vis de l'ânesse de Balaam.

En second lieu, la méthode décrite ouvre des horizons bien plus vastes et une mine bien plus riche que ne faisait un emploi de l'Ecriture qui se préoccupait exclusivement d'y trouver *des preuves à l'appui de la dogmatique.* Non seulement elle fait ressortir les différents points de vue, tous légitimes en eux-mêmes, auxquels se sont placés les auteurs bibliques, — ce qui constitue déjà un réel enrichissement, — mais elle permet de comprendre, — ce qui semble au premier abord un paradoxe, — que les imperfections, les erreurs même où ils sont tombés, ne sont pas moins instructives que les vérités. Ces défectuosités ne causeront aucun tort à la foi, puisque ce qui les fait reconnaître comme telles c'est le critère infaillible de toute doctrine qui nous est donné dans la vérité révélée en Jésus-Christ. C'est précisément cette propriété de la Bible, de nous présenter les conceptions religieuses les plus diverses et les personnalités les plus variées, chacune étant mise à sa place et sous son vrai jour par l'esprit de l'ensemble, c'est elle qui en fait pour l'Eglise la règle d'enseignement par excellence. Elle offre de la sorte plus et mieux que des principes généraux dont l'application serait abandonnée aux fidèles, autre chose encore qu'une image de la personne historique de Christ servant de modèle aux membres de l'Eglise : par la variété même de son contenu elle conduit à une appréciation plus juste de *toutes les relations et conditions* humaines et permet de se former toute une conception religieuse *de l'ensemble des choses.*

Toute connaissance dans le domaine religieux, soit en matière de foi, soit en ce qui concerne la morale, trouve donc sa règle dans l'Ecriture sainte, parce que les deux facteurs qui produisent cette connaissance, la vérité historique et la vérité religieuse, se rencontrent en un même point, savoir dans la conviction que Jésus est la véritable révélation de Dieu et qu'il est le vrai Sauveur. Il nous reste cependant à jeter encore un coup d'œil sur la relation qui existe entre l'expérience que l'individu fait de l'Ecriture comme parole de salut et l'autorité que l'Eglise lui reconnaît comme règle d'enseignement.

Les progrès que fait l'Eglise dans l'intelligence de l'Ecriture (car elle aussi se développe à cet égard) procèdent habituellement d'expériences religieuses en vertu desquelles une certaine parole de l'Ecriture est devenue parole de Dieu pour tel individu. Luther et les origines du protestantisme peuvent servir à justifier et à illustrer cette assertion. En retour, l'individu est soutenu et affermi, l'action qu'exerce sur lui la parole scripturaire est facilitée par ce que l'Eglise a tiré, en fait de doctrine, de l'ensemble de l'Ecriture. L'individu peut à la rigueur se passer de la parole de l'Ecriture; des millions de chrétiens ont bien dû s'en passer en tout ou en partie. La parole de Dieu peut les atteindre sous d'autres formes. L'Eglise collective, elle, ne saurait se passer de l'Ecriture, attendu que sans le recours à celle-ci elle serait privée de toute garantie touchant la pureté et l'intégrité de la prédication de l'Evangile dans son sein. Ici donc, comme ailleurs, la réciprocité des rapports est la condition vitale de l'individu et de l'Eglise.

Dans l'étude que nous venons de faire, nous n'avons jamais eu besoin de soulever la question de savoir comment cette collection d'écrits s'est formée, comment leurs auteurs se sont trouvés en mesure de rendre à l'Eglise le service qu'ils lui ont rendu, de quelle façon le Saint-Esprit les a soutenus dans ce but. Nous nous sommes bornés à cette question : quels ont été et sont encore, en fait, les effets produits par cette collection de livres? qu'a-t-elle été, qu'est-elle encore pour l'Eglise chrétienne? Tout cela, en vertu de notre foi chrétienne en la divine Providence, nous le rapportons à Dieu. De même que c'est une thèse de la foi lorsque j'envisage tout le cours de ma vie terrestre comme une dispensation de Dieu à mon égard, subordonnant ainsi le visible à l'invisible, c'est pareillement une thèse de la foi quand l'Eglise de Christ affirme que Dieu a veillé sur les origines de ces écrits de telle sorte qu'ils puissent fournir en tout temps à son Eglise ce dont elle a besoin, en fait de connaissance et de force, pour sa propre édification, ce qui revient à dire : en vue de l'avancement du règne de Dieu.

FAITS DIVERS

Dixième congrès international des Orientalistes à Genève, en 1894.

Dans la dernière séance du IXe Congrès international des Orientalistes réuni à Londres en septembre 1892, il a été lu une lettre signée de huit Orientalistes de Genève, invitant le Congrès à tenir sa X^e session dans cette ville.

Les Orientalistes genevois, désireux d'assurer le succès du futur Congrès, se sont déjà mis à l'œuvre. Ils ont constitué un Comité d'organisation, composé de MM. Edouard NAVILLE, président; Ant.-J. BAUMGARTNER, vice-président; Ferdinand DE SAUSSURE et Paul OLTRAMARE, secrétaires; Emile ODIER, trésorier; Alfred BOISSIER; J. EHNI; Léop. FAVRE; Lucien GAUTIER; Ed. MONTET; Jules NICOLE; François TURRETTINI; Max VAN BERCHEM.

En outre, ils ont provoqué la formation d'un Comité général, composé de tous les Orientalistes suisses qui ont consenti à prêter leur concours à leurs confrères de Genève.

Le Comité genevois porte à la connaissance des Orientalistes de tous pays que le Congrès s'ouvrira le 3 septembre 1894. Une invitation sera prochainement adressée aux corps universitaires et aux diverses sociétés d'Orientalistes, et leur donnera de plus amples détails sur son organisation.

BULLETIN

THÉOLOGIE

E. Petavel-Olliff. — Le problème de l'immortalité[1].

Vivre dans l'insouciance sur ce que nous devenons au delà de la tombe, se rire de cette grave question et traiter avec dédain ceux qui s'efforcent de la résoudre, c'est, selon Pascal, le fait d'un insensé qui ne mérite pas qu'on lui confie la moindre affaire.

Ce problème si controversé se trouve, nous semble-t-il, résolu par M. Petavel dans le sens le plus digne de la sainteté et de la justice divines. Rejetant l'*éternité des peines* et le *rétablissement final*, doctrines contre lesquelles s'élèvent des objections irréfutables, il s'attache à démontrer que l'immortalité de l'homme est *conditionnelle*. Elle n'est pas inhérente à notre *nature*, mais un *privilège* qui nous est proposé et que nous sommes appelés à *conquérir*. Nous y parvenons, si nous faisons un bon usage de notre liberté, c'est-à-dire si, unis à Christ, nous rompons avec le péché pour vivre d'une vie nouvelle. Mais si, esclaves de nos passions, nous persistons dans la révolte, nous nous dégradons peu à peu et de plus en plus, jusqu'à perdre notre raison d'être. En d'autres termes, l'homme rebelle à Dieu se détruit insensiblement lui-même, et s'il persiste, il tombe dans le néant.

[1] Deux volumes grand in-8. Paris, librairie Fischbacher, Lausanne, librairie Payot, 1892. — Bien qu'il ait déjà paru dans cette Revue un compte rendu de l'ouvrage en question, on ne lira pas sans intérêt ce témoignage rendu par M. le ministre Ch. Cottier, à la veille de sa mort toute récente, à l'impression produite sur lui par la lecture du livre de M. le Dr Petavel. (*Réd.*)

M. Petavel soutient son point de vue avec une éloquence persuasive et, fort d'une interprétation rigoureuse des textes bibliques, il argumente avec netteté et une grande vigueur. C'est un théologien décidé, un penseur courageux, un lutteur intrépide avec lequel ses adversaires n'ont pas beau jeu ; mais mieux que cela, c'est un cœur dévoué à une vérité qui lui est chère, vu l'influence heureuse que son admission exerce nécessairement sur tout l'ensemble de la doctrine et de la vie chrétiennes.

CH. COTTIER.

REVUES

BEWEIS DES GLAUBENS

Octobre.

Zöckler : Rod.-Fréd. Grau, sa vie et ses écrits (avec portrait). — *Wiesen :* La parabole des deux fils (dite de l'enfant prodigue). — *Zöckler :* Le dialogue au service de l'apologétique. III. Le XIXe siècle (fin). — *W. Buff :* Renoncement (suite).

Novembre.

Hornburg : Henry Drummond, le naturaliste parmi les théologiens. — *Oppenrieder :* Le vote de l'apôtre Jacques au concile apostolique. Act. XV, 21. — *Buff :* Renoncement (suite). — Mélanges apologétiques.

NEUE JAHRBÜCHER FÜR DEUTSCHE THEOLOGIE

Quatrième livraison.

König : Critique de l'Ancien Testament et foi chrétienne (fin). — *H. Schmidt :* Le marcionitisme de notre époque et la notion de révélation. — *J. Kunze :* L'évangile de Pierre. — *Gloatz :* Le polythéisme égyptien, à propos de l'ouvrage de Victor von Strauss. — *Le même :* Une nouvelle métaphysique panthéiste (de Paulsen) en coalition avec la théologie de Ritschl.

NEUE KIRCHLICHE ZEITSCHRIFT

Dixième livraison.

Loeber : Le testimonium Spiritus sancti. — *Luther :* Le rapport entre la justification et la sanctification selon Ritschl (suite). — *Rupprecht :* L'enseignement religieux au gymnase. — *Seeberg :* Le martyre d'Apollonius l'ascète (vers 184).

Onzième livraison.

Luther : Justification et sanctification selon Ritschl (fin). — *V. von Strauss und Torney :* De la métaphysique en théologie. — *Lindenborn :* Le projet de formulaires pour la liturgie de l'Eglise évangélique nationale de Prusse.

Douzième livraison.

Seeberg : Foi et foi. Contribution aux débats concernant le symbole apostolique. — *Haffner :* Le Dr Sigmund Bäumler (mort à Ansbach le 28 février). — *Riddervold :* L'élément « momentané » dans les discours de Jésus. — *Königsberger :* A propos des sources de l'Hexateuque.

Theologische Zeitschrift aus der Schweiz

Quatrième livraison.

Arnold Ruegg : De la confiance qu'on peut avoir dans notre texte du Nouveau Testament. Leçon inaugurale faite comme privat-docent à la Faculté de théologie de Zurich. — *P.-W. Schmiedel :* Foi et dogme chez l'apôtre Paul. — *Ch. Bühler :* Comment la partie liturgique de notre culte réformé en Suisse pourrait-elle se développer davantage ? Essai de résoudre cette question par l'histoire, au moyen de la comparaison avec les cultes d'autres Eglises chrétiennes.

Zeitschrift für Theologie und Kirche

Sixième livraison.

Kaftan : Foi évangélique et tradition ecclésiastique. — *Trœltsch :* La conception chrétienne du monde et les courants scientifiques contraires.

Zeitschrift für praktische Theologie

Quatrième livraison.

Böhme : La prière dans le culte évangélique. Premier article. — *Kirmss :* La classe ouvrière et l'Eglise. — *Baumgarten :* Le projet d'une nouvelle liturgie pour l'Eglise prussienne. — *Rohde :* Sermon sur l'épître à Philémon. (La puissance réconciliatrice du christianisme dans la vie sociale.) — Bulletin.

TABLE DES MATIÈRES

Année 1893.

I. ÉTUDES ET COMPTES RENDUS

Pages

Le pessimisme et les pessimistes, par *Maurice Millioud* 5

Le jour du Seigneur. Etude de dogmatique chrétienne et d'histoire, par *Louis Thomas :*

Quatorzième article 24

Quinzième et dernier article 135

La crise théologique, par *Charles Byse :*

Premier article 62

Second article. 117

Saint Cyprien et les influences qui l'ont formé, par *Eugène de Faye* . 105

Vinet et l'autorité en matière de foi, par *G. Godet* 173

Essai d'une théorie critique de la connaissance religieuse, par *A. Sabatier* 197

Les résultats des travaux les plus récents sur l'Ancien Testament et leur influence sur l'histoire religieuse et sur la dogmatique chrétienne, par *H. Vuilleumier :*

Premier article 241

Second article. 303

Troisième article 402

Le dogme grec, par *A. Gretillat* 267

Les missions et la théologie. Leçon d'ouverture par *H. Narbel* . . . 285

L'évangile et l'apocalypse de Pierre, par *P. Chapuis :*

Premier article 338

Grâce et justice divines dans l'œuvre de la rédemption, par *F. Ecklin :*

Premier article 373

Second article. 492

Des droits de l'habitude en religion, par *E. Blösch* 424

Science et philosophie. Première leçon d'un cours de philosophie, par *Ernest Murisier* 469

Pages

La certitude chrétienne, son fondement, son développement et ses limites, par *Jules Raccaud :*
Premier article. 522
La signification de l'Ecriture sainte pour le chrétien évangélique, d'après le Dr Erich Haupt, par *Emm. Christen* 549

II. CORRESPONDANCE

Lettre de M. *Gretillat*. 76
Réponse de M. *Lobstein*. 80

III. VARIÉTÉS

Abraham Kuenen apprécié par M. Budde. 356

IV. FAITS DIVERS

Programme de la Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne pour l'année 1892. 87
Une revue de théologie qui disparaît (*Jahrbücher für protestantische Theologie.*) 92
Prospectus de la *Revue internationale de théologie* 93
Premières publications relatives aux fragments grecs de l'*évangile et de l'apocalypse de Pierre*, et du *livre d'Hénoc* 94
Programme de la Société de la Haye pour 1893. 443
Annonce du Congrès des Orientalistes à Genève en 1894 573

V. BULLETIN

Bois, Henri. Le dogme grec. (Voir l'art. de M. *Gretillat.*) 267
Bonnet, Louis. Les épîtres de Paul, troisième édition. 364
de Faye, Eugène. Les apocalypses juives. (*E. Ménégoz.*). 95
Gerold, Théod. Edouard Reuss. (*H. V.*) 104
Harnack, Ad. Fragments de l'évangile et de l'apocalypse de Pierre. (Voir l'étude de M. *P. Chapuis.*) 338
Haupt, Erich. La signification de l'Ecriture sainte pour le chrétien évangélique. (Voir l'analyse de M. *Christen.*). 549
Herminjard, A.-L. Correspondance des réformateurs. Tome VIII. (*H. V.*) 363
Hollard, Roger. Foi et devoir. (*R.*). 462
König, Edouard. Introduction à l'Ancien Testament. (*A.-J. Baumgartner.*) 448
Lipsius, Richard. Compte rendu de la littérature théologique de l'année 1891. (*H. V.*) 103
Oehninger, F. Portraits en miniature. (*V. R.*) 464

Pages

PETAVEL-OLLIFF, E. Le problème de l'immortalité. (*Ch. Cottier.*) . . . 574

SCHOEN, H. Les origines historiques de la théologie de Ritschl. (*Robert Favre.*) 458

SOHM, R. Aperçu de l'histoire de l'Eglise chrétienne, traduit librement de l'allemand. (*V. R.*) 100

THOMAS, Louis. Le jour du Seigneur. Etude de dogmatique chrétienne et d'histoire. (*H. Vuilleumier.*) 360

VI. REVUES

Beweis des Glaubens 370, 468, 575

Deutsch-evangelische Blätter 193

Jahrbücher für protestantische Theologie 194

Neue Jahrbücher für deutsche Theologie 195, 284, 370, 575

Neue kirchliche Zeitschrift 195, 284, 368, 467, 575

Revue internationale de théologie 193, 366, 466

Revue philosophique 192, 365, 465

Theologische Studien und Kritiken 196, 367, 466

Theologische Zeitschrift aus der Schweiz 284, 367, 467, 576

Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins 195, 369, 468

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 368

Zeitschrift für Kirchengeschichte 196, 369, 466

Zeitschrift für praktische Theologie 284, 370, 468, 576

Zeitschrift für Theologie und Kirche 195, 367. 467, 576

BR
3
R4
année 26

Revue de théologie et de philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY